This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

Phil
3010.2

WIDENER
HN TJ27 B

HARVARD
UNIVERSITY
LIBRARY

Phil 3010.2

Harvard College Library

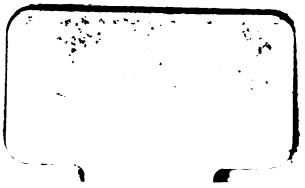
FROM THE BEQUEST OF

JAMES WALKER, D.D., LL.D.,

(Class of 1814)

FORMER PRESIDENT OF HARVARD COLLEGE;

"Preference being given to works in the Intellectual and Moral Sciences."



Aus Natur und Geisteswelt
Sammlung wissenschaftlich-gemeinverständlicher Darstellungen
41. Bändchen

Die Philosophie der Gegenwart in Deutschland

Eine Charakteristik ihrer Hauptrichtungen
nach Vorträgen
gehalten im Ferienkurs für Lehrer 1901 zu Würzburg

von Oswald Külpe

Dritte, verbesserte Auflage

Druck und Verlag von B. G. Teubner in Leipzig 1905

Phil 3010.2

HARVARD COLLEGE
SEP 26 1907
LIBRARY.

Walker fund

Alle Rechte, einschließlich des Übersetzungsrechts, vorbehalten.

Meinen Zuhörern

aus dem Würzburger Ferienkurs 1901

als Zeichen warmer Sympathie und hoher Achtung

für die deutschen Volkslehrer

zugeeignet

Vorwort zur ersten Auflage.

Vielfachen Wünschen meiner Zuhörer und einer Aufforderung der Verlagshandlung bin ich nachgekommen, indem ich die im Sommer des vorigen Jahres gehaltenen Vorträge der Öffentlichkeit übergebe. Dabei ist freilich manches hinzugefügt, anderes wenigstens im Ausdruck und in der Behandlungsweise geändert worden. Die Kritik Machs ist eingehender, die Charakteristik Haeckels ausführlicher, die Würdigung Wundts und des Idealismus umfassender geworden. Die Darstellung und Kritik der Lehren von E. von Hartmann ist ebenso wie der Schluß des Ganzen neu hinzugekommen.

Über den Charakter der Arbeit und die Einschränkungen, die ich dem Thema habe angedeihen lassen, ist in der „Einleitung" alles Wesentliche gesagt. Ich bemerke noch, daß das Manuskript bereits im April abgeschlossen war und daher neuere Erscheinungen nicht mehr berücksichtigt werden konnten. Diejenigen, die dem hier behandelten Stoff genauer nachgehen wollen, seien auf den vierten Band des Grundrisses der Geschichte der Philosophie von Ueberweg-Heinze (1901) hingewiesen. Wer sich für den hier eingenommenen Standpunkt interessiert, kann in meiner Einleitung in die Philosophie (3. Aufl. 1903) eine eingehendere und vielseitigere Darstellung desselben finden.

Möchten diese Vorträge das Verständnis und das Interesse für die moderne Philosophie steigern und mehren!

Würzburg, 5. August 1902.

Der Verfasser.

Vorwort zur dritten Auflage.

Die neue Auflage ist wie die zweite sorgfältig durchgesehen worden und hat eine Anzahl kleinerer Verbesserungen und Ergänzungen erfahren. Daneben sind außer den in der zweiten Auflage eingefügten zwei größeren Zusätzen (S. 26 f. und 70 f.), von denen der eine sich auf Mach, der andere auf Bergmann und Eucken bezieht, jetzt noch einige weitere aufgenommen. Die geschichtliche Entwickelung des Positivismus ist S. 15 ff., Dührings gegenwärtige Stellung zur Philosophie S. 33 f., Stirners Lehre S. 53 f. ausführlicher dargelegt worden. Ferner hat die Würdigung Nietzsches S. 62 f., diejenige Wundts S. 103 f. und die allgemeine Kritik des Idealismus S. 115 Erweiterungen erhalten. Standpunkt und Gedankengang haben sich nicht geändert. Möchte mein bescheidener Versuch, die Tendenzen der gegenwärtigen Philosophie zu schildern und zu beurteilen, sich auch fernerhin der wohlwollenden Teilnahme, die er bisher gefunden hat, erfreuen und würdig erweisen!

Würzburg, im Juli 1905.

Der Verfasser.

Berichtigung.

S. 56 Z. 20 v. u. st. „noch nicht" l. „1904".

Inhaltsverzeichnis.

Seite

I. Einleitung 1
1. Die Aufgabe 1
2. Das Verhältnis der Philosophie zu den Einzelwissenschaften 4
3. Allgemeine Charakteristik der vier Hauptrichtungen 9

II. Der Positivismus 14
1. Ernst Mach 19
2. Eugen Dühring 27

III. Der Materialismus 37
Ernst Haeckel 40

IV. Der Naturalismus 52
Friedrich Nietzsche 55

V. Der Idealismus 66
1. Gustav Theodor Fechner 72
2. Hermann Lotze 79
3. Eduard von Hartmann 86
4. Wilhelm Wundt 95
Allgemeine Kritik des Idealismus 110

VI. Schlußbemerkungen 117

I. Einleitung.

1. Die Aufgabe.

Es hat Zeiten gegeben, in denen die Philosophie im Vordergrunde des allgemeinen Interesses stand. Damals war sie nicht eine interne Angelegenheit, die bloß einer Zunft von Gelehrten Stoff zu literarischer und akademischer Betätigung geboten hätte, nicht ein Bildungsmittel neben zahlreichen anderen nicht minder berufenen und angesehenen, sondern sie bestimmte in weiten Kreisen Art und Verlauf des geistigen Lebens und galt unbestritten als die gehaltvollste Frucht aller idealen Bestrebungen. Kunst und Wissenschaft scharten sich um sie, um von ihr Anregungen zu empfangen. Bildung und Gesittung schienen von ihr auszugehen oder wenigstens durch ihren Einfluß befördert und gesteigert, veredelt und geweiht zu werden. Solche Zeiten sind für Deutschland das 18. Jahrhundert und der Anfang des 19. gewesen.

In der Gegenwart hat die Philosophie eine ganz andere Stellung. Sie ist zu einer Angelegenheit neben vielen anderen geworden, und sie ragt unter diesen keineswegs besonders hervor. Wenn man auch nicht allgemein so weit geht, sie bloß als ein Erbstück vergangener Zeiten zu dulden, so hat sie doch ihre Führerrolle im geistigen Leben unserer Tage an andere Mächte abtreten müssen. Treitschke konnte von der Zeit nach den Befreiungskriegen sagen, daß eine neue Philosophie weit tiefere Teilnahme erregte, als ein politisches Ereignis. Auf unsere heutigen Zustände wird gewiß kein Historiker diesen Satz anwenden wollen.

Nun kann man ja freilich behaupten, das liege nicht sowohl an den veränderten Interessen, an der Umwandlung des Volkes der Denker und Dichter, der „Ideologen" in ein realpolitisch erwägendes und handelndes Volk, sondern auch und vor allem daran, daß wir heute keine Philosophie haben, die

einer solchen tieferen Teilnahme würdig sei. Und eine Stütze für die Richtigkeit dieser Annahme wird man in der weiten Verbreitung der Schriften von Schopenhauer und Nietzsche erblicken, die das lebhafte Bedürfnis unserer Zeit nach philosophischer Lektüre und Erkenntnis darzutun scheint. Insbesondere wird man der modernen Philosophie zum Vorwurf machen, sie habe sich selbst des stolzen Anspruches auf eine beherrschende Rolle im geistigen Leben entäußert, sie sei in die niederen Regionen des einzelwissenschaftlichen Betriebes herabgestiegen und verzichte gänzlich auf die Ausbildung einer allgemeinen Welt- und Lebensanschauung. Wo aber, wie noch neuerdings in Haeckels Welträtseln, ein Buch veröffentlicht werde, das der neuen Zeit einen neuen Standpunkt mit kundiger und sicherer Hand darbiete, da zeige der glänzende Erfolg, daß die Liebe zur Weisheit keineswegs erloschen sei, sondern nach wie vor eine große Zahl von Geistern erfülle.

Geht man jedoch diesen Erscheinungen genauer nach, so findet man alsbald, daß es sich nicht so verhalten kann. Denn das Interesse jener früheren Perioden richtete sich ja gerade auf schwierige, nicht auf leichtverständliche, auf strenge, durch anziehende Form keineswegs ausgezeichnete philosophische Untersuchungen. Nicht Gottsched und Gellert, sondern Christian Wolff († 1754), der Systematiker aller Erkenntnis, war der philosophische Heros in den ersten Dezennien des 18. Jahrhunderts, und Schelling und Hegel verstanden sich nur wenig auf die große Kunst eines Schopenhauer, durch eindringliche Beredsamkeit zu fesseln und für sich zu begeistern. Schopenhauers „Welt als Wille und Vorstellung" wurde, obgleich dieses Hauptwerk des Frankfurter Philosophen bereits 1819 erschienen war, Jahrzehnte hindurch nicht beachtet, während sich die Allgemeinheit mit Vorliebe in die dunkle Dialektik Hegels und seiner Schule versenkte. Für unsere Zeit dagegen läßt sich gerade an Nietzsche und Haeckel ein wesentlich verschiedenes Verhalten erhärten. Die bequeme, anstrengendes Mit- und Nachdenken unnötig machende Ausdrucksweise, die blendenden Einfälle, die geistreichen Paradoxien, das künstlerische Kleid der Gedanken und etwa noch die Anlehnung an naturwissenschaftliche Erkenntnisse und Annahmen, — das sind die Faktoren, die gegenwärtig einem Philosophen den Zugang zum lesenden Publikum eröffnen. Nur in flüchtigen Mußestunden,

die ein erholendes Spiel der Vorstellungen nach der Arbeit gestatten und fordern, will man sich mit solchen Dingen abgeben. Nicht der Wert der Ideen oder der auf ihre Erarbeitung verwendeten Methode, nur der äußerliche Gesichtspunkt einer anziehenden Form pflegt in unseren Tagen die Auswahl der philosophischen Lektüre zu bestimmen.

So ist es denn gekommen, daß man die philosophische Bewegung der Gegenwart, sofern sie strenger wissenschaftlich gehalten ist, in weiten Kreisen nicht beachtet und nicht kennt. Nur daraus begreift sich das Urteil, daß diese Philosophie kein besseres Schicksal verdiene. Ich halte es daher für eine Aufgabe des modernen Philosophen, über den Stand und die Ziele, das Verfahren und die Bedeutung seiner Wissenschaft zu orientieren. So sei denn in diesen Vorträgen der Versuch gewagt, die Hauptrichtungen der modernen Philosophie in kurzen Zügen vorzuführen. Vielleicht gelingt es mir, den Nachweis dafür zu erbringen, daß sie auf den Ausbau einer Welt- und Lebensanschauung nicht verzichtet und trotz aller Gründlichkeit und Vorsicht, trotz aller methodischen Voruntersuchung und einzelwissenschaftlichen Sorgfalt sich zu eigenartigen metaphysischen Betrachtungen erhebt. Vielleicht kann ein verbreitetes Vorurteil gegen unsere Philosophie dadurch beseitigt werden, daß ich zeige, wie sie allen wesentlichen Aufgaben dieser Wissenschaft mit unverminderter Energie nachkommt. Vielleicht erreiche ich auf diese Weise sogar, daß meine Leser angeregt werden, neue philosophische Arbeiten zu studieren, deren Inhalt in erster Linie Beachtung erheischt.

Aber freilich eine wesentliche *Einschränkung* des Stoffes muß ich mit Rücksicht auf die wenigen mir zur Verfügung stehenden Stunden vornehmen. Erstlich kann ich mich über die Grenzen der *deutschen* Philosophie hinaus kaum ergehen. Sodann ist es mir auch unmöglich, *alle* in Deutschland gegenwärtig wirksamen philosophischen Tendenzen mit ihren Vertretern zu besprechen. Ich muß mich auf die Hauptrichtungen und einige typische Vertreter derselben beschränken. Damit ist zugleich gesagt, daß ich den großen und erfolgreichen Betrieb im Gebiete der philosophischen Einzeldisziplinen nicht berücksichtigen werde. Gewiß ist gerade dieser für die philosophische Arbeit am Ende des 19. Jahrhunderts charakteristisch, aber aus der Beschäftigung mit ästhetischen oder logischen, ethischen oder

psychologischen Fragen kann nicht ohne weiteres die allgemeine Richtung des Denkens, die Weltanschauung und die Stellung zu den Fundamentalproblemen der Erkenntnistheorie ersehen werden. Uns aber handelt es sich gerade darum, derartige allgemeine und grundlegende Auffassungen zu charakterisieren.

Zu diesen einschränkenden Vorbemerkungen kann ich noch eine erweiternde gesellen. Ich will nämlich den Ausdruck Charakteristik nicht nur im Sinne einer Schilderung, einer Beschreibung oder Begriffsbestimmung, sondern, wenn auch in sehr bescheidenen Grenzen, zugleich für eine Kritik der vorzuführenden Richtungen gebrauchen. Damit wächst die Schwierigkeit der Aufgabe, aber vielleicht auch das Interesse, mit dem wir an sie herantreten. Wir wollen nicht bloß eine Mannigfaltigkeit ernsthafter Bestrebungen kennen lernen, sondern auch zu ihnen Stellung nehmen, in ihre Vorzüge und Fehler eine möglichst vorurteilsfreie Einsicht gewinnen.

2. Das Verhältnis der Philosophie zu den Einzelwissenschaften.

Was als Hauptrichtung der Philosophie der Gegenwart anzusehen ist, wird bis zu einem gewissen Grade zweifelhaft sein können. Wir stehen den Ereignissen und Personen ebenso wie den allgemeinen Tendenzen unseres Zeitalters zu nahe, um sie in einheitlicher, allgemein gültiger Weise auffassen und darstellen zu können. Darum möchte ich für meine Angabe der Hauptrichtungen von vornherein das Recht der persönlichen Ansicht in Anspruch nehmen und damit allem Streit über die hier bestehenden Möglichkeiten aus dem Wege gehen.

Ich glaube, vier solcher Richtungen unterscheiden zu sollen, den Positivismus, den Materialismus, den Naturalismus und den Idealismus. Daher wird es meine Aufgabe sein, diese philosophischen Richtungen in der besonderen Färbung, die sie gegenwärtig angenommen haben, zu charakterisieren. Selbstverständlich ist es dabei nicht meine Meinung, als wenn es nur darauf ankomme, gewisse Schlagworte oder längst abgegriffene Termini in den Vordergrund zu stellen, und als wenn die individuellen Träger der einzelnen Richtungen nur als Nebensache zu behandeln seien. Vielmehr sollen gerade die Lehren einiger hervorragenden Vertreter der genannten

Standpunkte eine eingehendere Darlegung und Würdigung finden. Aber will man auf eine zusammenfassende Übersicht der philosophischen Tendenzen einer Zeit nicht verzichten, so ist man zugleich gezwungen, aus den zahlreichen Besonderheiten den allgemeinen Standpunkt zu abstrahieren und ein Hauptgewicht auf dessen Charakteristik zu legen.

Alle vier genannten Richtungen stehen unter dem bestimmenden Einfluß, den die mächtige Entwickelung der Einzelwissenschaften, insbesondere derjenigen von der Natur, auf das Denken des 19. Jahrhunderts ausgeübt hat. Eine endgültige Trennung zwischen der Philosophie und den Einzelwissenschaften ist ja erst im Laufe dieses Jahrhunderts eingetreten oder zur allgemeinen Anerkennung gelangt. In dem großen System von Christian Wolff werden die Naturwissenschaften noch als empirische Disziplinen zur Philosophie gerechnet. Auf dem gleichen Standpunkt steht auch Kant, insofern er eine Erkenntnis aus reiner Vernunft und eine Vernunfterkenntnis aus empirischen Prinzipien einander gegenüberstellt und die letztere als angewandte Philosophie bezeichnet. Nur jene freilich soll im echten Verstande Philosophie genannt werden können. Aber im Grunde unterscheiden sich beide, die Philosophie und die Einzelwissenschaften, die rationalen und die empirischen Disziplinen nur durch die Methode voneinander. Jene gelangen zu ihren Einsichten auf dem Wege bloß logischer Operationen, durch eine Zergliederung der Begriffe, durch Schlüsse und Beweise, durch deduktives Verfahren. Ein und dieselbe Erkenntnis kann hiernach auf doppeltem Wege erreicht werden: durch Beobachtung und durch Gedankenarbeit, durch eine Untersuchung des empirischen Materials und durch eine selbständige Entwickelung der Begriffe, durch Anwendung der Sinne und durch die spontane Tätigkeit des Verstandes. Dabei galt es als eine natürliche Voraussetzung, daß das zweite, das rationale Verfahren, wertvoller sei und einen höheren Rang einnehme, als das empirische. Die Herrschaft dieser Ansicht findet ihren Niederschlag auch in Goethes Faust, in dessen zweitem Teile der Bakkalaureus gelegentlich sagt:

Erfahrungswesen! Schaum und Duft!
Und mit dem Geist nicht ebenbürtig!

Obwohl nun Kant sehr viel dazu beigetragen hatte, diese Anmaßung der reinen Vernunft zu dämpfen, und den Wert

der empirischen Forschung stärker hervortreten ließ, so blieb doch auch nach ihm die gleiche Ansicht von den zwei Wegen, die zur Erkenntnis desselben Tatbestandes führen konnten, und von der Überlegenheit der Vernunft über die Erfahrung in Geltung. In diesem Sinne wagte Hegel — ein Christian Wolff redivivus — den großen Versuch, aus reiner Vernunft, in rationalem Verfahren die gesamte Wirklichkeitserkenntnis abzuleiten. Er warf über die Erfahrung ein sorgfältig gewobenes Begriffsnetz. Aber die Maschen desselben erwiesen sich bald als hier zu eng und dort zu weit. Die Philosophie erhob den Anspruch, die Wissenschaft wie einen Homunkulus aus bloßen Ingredienzien des reinen Denkens zu erzeugen. Aber sie brachte kein lebens- und entwickelungsfähiges Gebilde zustande. Die dialektische Methode, deren sich Hegel mit erstaunlicher Kraft und Beweglichkeit des Geistes bedient hatte, wandte sich gegen ihn selbst und löste sein System auf. Die Wirklichkeit zeigte sich widerspenstig, und Philosophie und Einzelwissenschaften gerieten in einen heftigen Krieg miteinander. In diesem Kampf unterlag die spekulative, auf ihre besonderen Methoden bauende und vertrauende Philosophie völlig und gründlich. Die besonnene, vorsichtige und genaue Arbeit der Einzelwissenschaften bewährte sich ungleich besser und erwarb sich daher ein viel größeres Vertrauen, als die abstrakte Dialektik des spekulierenden Philosophen, und so brach sein ganzes Gebäude und das Fundament, auf das es gegründet war, auseinander und tat einen großen Fall.

Von dieser schweren Niederlage, die die Philosophie in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts erlitt, konnte sie sich nur erholen, indem sie den ungleichen Kampf, die aussichtslose Konkurrenz mit den Einzelwissenschaften aufgab. Sie mußte anerkennen, daß ihr Anspruch auf eine selbständige Erkenntnis der Wirklichkeit aus reiner Vernunft ein Wahn gewesen, daß man sich keine Spekulationen erlauben dürfe, die an die Stelle der Forschung treten wollen, keine Übergriffe in Gebiete, die nicht mit dem vollen Rüstzeug der empirischen Untersuchung beherrscht werden, keine Kritik über Ansichten, deren Erfahrungsgrundlagen zu prüfen man nicht in der Lage sei. Sie mußte ihre törichte und grundlose Geringschätzung und Bevormundung der Einzelwissenschaften aufgeben, die auf der Einbildung beruhte, als wenn ihr ein eigener, rascher und sicherer zum

Ziele führender Weg zur Verfügung stände, um in die Erkenntnis der gesamten Wirklichkeit einzudringen.

Ursprünglich waren Philosophie und Wissenschaft zusammengefallen. So war es tatsächlich im Altertum, so war es nominell noch im 18. Jahrhundert. Als dann die Einzelwissenschaften selbständig zu werden begannen, versuchte es die Philosophie wenigstens, eine führende und beherrschende Stellung ihnen gegenüber einzunehmen. Aber diese schüttelten das lästige und schädliche Joch einer anmaßenden Spekulation ab und wußten ohne deren Leitung und Weisung ihren Weg zu finden und zu verfolgen. Damit vollzog sich eine große Wandlung in dem Verhältnis der Philosophie zu ihnen, die für die Gegenwart charakteristisch genannt werden darf. Die moderne Philosophie *ergänzt* die Einzelwissenschaften durch eine sie begründende und verstehende Erkenntnistheorie und Logik, durch eine sie ausbauende und vollendende Metaphysik und durch neue Untersuchungen, die im Geiste und mit den Methoden der Einzelwissenschaften betrieben und durchgeführt werden. In diesem dreifachen Sinne vereinigt sich die Philosophie gegenwärtig mit ihnen in der Arbeit für das gleiche Ziel der Erkenntnis.

Alle Wissenschaften gehen von Voraussetzungen aus, die der einheitlichen Darlegung und Prüfung, der systematischen Verknüpfung und Begründung bedürfen, eine solche aber im Rahmen der Einzeldisziplinen selbst naturgemäß nicht finden können, weil ihre Tragweite über jede von diesen hinausragt. Raum und Zeit, Sein und Werden, Ursache und Zweck gehören nicht weniger zu diesen Voraussetzungen, als die allgemeinen Methoden der Forschung und Darstellung, welche von den Einzelwissenschaften befolgt werden. So pflegt man zwischen einer induktiven, aus einzelnen Tatsachen regelmäßige Beziehungen und Gesetze erschließenden, und einer deduktiven, von allgemeinen Begriffen und Sätzen aus zu besonderen Bestimmungen fortschreitenden Methode zu unterscheiden. Man nennt solche Voraussetzungen die Grundbegriffe und Grundsätze oder die *Prinzipien* aller Wissenschaft und bezeichnet deshalb eine Philosophie, welche sich mit ihnen beschäftigt, als eine Wissenschaft von den Prinzipien. *Erkenntnistheorie* und *Logik* sind die beiden Disziplinen innerhalb dieser Aufgabe der Philosophie, die man zusammenfassend die *Wissenschaftslehre* genannt hat.

Aber das Ziel jeder Wissenschaft, die vollständige Erkenntnis ihres Tatsachengebietes, liegt zugleich in der Unendlichkeit und bedingt einen unaufhörlichen Fortschritt. Die Probleme mehren sich, statt zusammenzuschrumpfen, und jeder Anstieg eröffnet neue Blicke in bisher unbekannte Gegenden. Dieser unendlichen Aufgabe der Einzelwissenschaften steht das endliche, in kurzer Spanne Zeit beschlossene Leben des erkennenden Menschen gegenüber. Er kann nicht warten, bis die Wissenschaft am Ziele ist und ihm über alle ihn interessierenden Fragen sichere Auskunft gibt. Jeder will, wenn anders ein solches Bedürfnis in ihm nicht etwa künstlich unterdrückt worden ist, sich eine Weltanschauung, eine Überzeugung von Sinn, Zweck und Wert des Lebens, alles Geschehens und Wirkens, des ganzen großen Mechanismus, in dem er sich selbst als ein Rädchen fühlt, erwerben und befestigen, damit er sein eigenes Verhalten danach richten kann, in seinen Hoffnungen und Wünschen keinen trügerischen Einbildungen nachzujagen braucht und eine in sich geschlossene Ordnung seinem Wollen und Handeln zugrunde zu legen vermag. Wer aber mit der autoritativen Antwort, die ihm die positive Religion auf alle solche Fragen nach seinem Schicksal und seiner Bestimmung erteilt, nicht einverstanden ist oder nicht ausreicht, dem wird sich von selbst die Metaphysik als ein Weg eröffnen, um zu dem ersehnten Ziel zu gelangen. Die gegenwärtige Metaphysik knüpft dabei an die Einzelwissenschaften an, wo diese enden oder den weiterfragenden Menschengeist im Stiche lassen. Eine solche induktive, d. h. an das positive Wissen unserer Zeit methodisch sich anschließende Metaphysik ist die neue Form, in der die moderne Philosophie eine Welt- und Lebensanschauung begründet.

Denken wir uns die Einzelwissenschaften als divergierende Strahlen, die das unendliche Gebiet der Gegenstände der Erkenntnis nach den verschiedensten Richtungen durchsetzen, so können wir Logik und Erkenntnistheorie als die Disziplinen betrachten, die den Ausgangs- und Vereinigungspunkt aller dieser Strahlen behandeln. Anderseits ist die Metaphysik ein natürlich mit der Zeit wechselnder Versuch, die Leuchtkraft derselben in bisher den Einzelwissenschaften unzugänglich gebliebene Fernen wirken zu lassen und damit die für den erkennenden und handelnden Menschen wichtigsten Gebiete so weit zu erhellen, als es ihm zum Frieden dient.

Endlich aber bemüht sich die Philosophie der Gegenwart, auch an den einzelwissenschaftlichen Bestrebungen selbst einen unmittelbaren und regen Anteil zu nehmen, d. h. also, um in dem Bilde zu bleiben, neue Strahlen auszusenden oder die alten etwas weiter zu leiten. Ist doch die Philosophie ursprünglich das Zentralfeuer gewesen, das einzelne relativ selbständige Lichter entzündet hat. In ähnlichem Sinne erweist sie sich auch heute noch schöpferisch, indem sie neue Einzelwissenschaften vorbereitet oder den schon bestehenden neue Anregungen gibt.

Auf diese Weise hat sich ein friedliches, harmonisches Verhältnis zu den Einzelwissenschaften angebahnt: nicht an ihnen vorbei, sondern durch sie hindurch, das ist die neue Losung für die Philosophie geworden. Gewiß sind die einzelwissenschaftlichen Erkenntnisse nur Fragmente, aber zugleich notwendige Bausteine für den großen umfassenden Bau einer Welt- und Lebensanschauung, wenn anders diese eine sichere, in allen Nöten und Gefahren zuverlässige Wohnung soll darbieten können. Die Philosophie hat daher ihre spekulative Methode aufgegeben und ist bei den Einzelwissenschaften in die Schule gegangen. Diese ihrerseits aber scheinen gegenwärtig bereit und gestimmt zu sein, die Notwendigkeit und Ersprießlichkeit einer Ergänzung ihrer Tätigkeit durch die Philosophie anzuerkennen. So ist es freilich eine auf dem Prinzipe der Gleichberechtigung aller aufgebaute Verfassung geworden, die die Wissenschaften gliedert, aber zweifellos wird eine solche dem in ihnen lebenden Streben nach Erkenntnis in höherem Grade gerecht werden können, als die alte Hierarchie.

3. Allgemeine Charakteristik der vier Hauptrichtungen.

Ist somit das ganze philosophische Denken der Gegenwart von dem Bedürfnis nach Anschluß an die Einzelwissenschaften beherrscht, so gestaltet sich doch dieser Anschluß an sie je nach den vier von uns unterschiedenen Richtungen in besonderer Weise. Es stehen sich zunächst der Positivismus und die übrigen drei Richtungen gegenüber. Jener verzichtet gänzlich auf eine die Einzelwissenschaften vollendende Metaphysik und betreibt Philosophie nur unter dem Gesichtspunkte der anderen beiden Aufgaben. Eine Welt- und Lebensanschauung dagegen halten

die übrigen drei Richtungen für eine besonders wichtige Angelegenheit und Bestimmung des philosophischen Denkens. Aber auch der Idealismus kann von einem gewissen Standpunkte aus zu den an erster Stelle genannten Ansichten in Gegensatz gebracht werden. Er betrachtet die Wirklichkeit und die Wissenschaft von ihr nicht als der Weisheit letzten Schluß, sondern sucht und findet eine ideale Deutung aller Erkenntnis. Dagegen vereinigen sich der Positivismus, Materialismus und Naturalismus in der Losung, daß eine solche ideale Deutung, daß eine Anknüpfung an religiöse Bedürfnisse und die Ausbildung einer mit ihnen vereinbaren Welt- und Lebensanschauung nicht erforderlich oder möglich sei. Unser Denken über das Universum, unsere praktischen Aufgaben und Ziele sollen sich hiernach nicht von den einfachen Grundlagen der Erfahrung und Erfahrungswissenschaft entfernen, sondern sich ganz und ausschließlich durch sie bestimmen lassen.

Aber diese drei Richtungen hängen noch in einem anderen Sinne eng miteinander zusammen. Materialismus, Naturalismus und Positivismus pflegen sich nämlich regelmäßig dann einzustellen, wenn eine spekulative Periode in der Philosophie zu Ende geht und eine neue noch nicht angebrochen ist. So finden wir am Ausgang der ersten spekulativen Periode in der griechischen Philosophie den Materialismus des Demokrit, den Positivismus der Sophisten und den Naturalismus der Kyniker vereinigt, um den rationalen kosmologischen Tendenzen der ersten Philosophen entgegenzuwirken und ein schnelles Ende zu bereiten. Als aber dann sich in Platon und Aristoteles eine neue umfassende Welt- und Lebensanschauung ausgebildet hatte, da bezeichneten abermals der Materialismus und Naturalismus der Stoiker und Epikureer, sowie der Positivismus der Skeptiker den Ausgang dieser Glanzperiode der griechischen Philosophie. Ganz analoge Tendenzen treffen wir im 18. Jahrhundert an, als das Zeitalter der großen Systeme sich überlebt hatte. Da begegnen uns in England der Positivismus von Hume, in Frankreich der Materialismus von Lamettrie und dem Système de la nature und der Naturalismus eines Rousseau. So folgt im allgemeinen der Hochflut einer philosophischen Bewegung, die über die Erfahrung und die Wirklichkeitswissenschaften hinaustrug, eine Ebbe, während deren die Wellen des philosophischen Denkens über

jene Grenze nicht hinausrollen. Die positive wissenschaftliche Erkenntnis gilt dann als die Norm, nach der wir uns im Denken und Wollen zu richten haben. Alle darüber hinausführenden Behauptungen werden untersagt oder als überflüssig bzw. unhaltbar dargetan. Unser Handeln darf nur von einem wirklichen, d. h. empirisch begründeten Wissen abhängig sein, und man braucht auch nur das zu wissen, was für unser Handeln von unmittelbarem Wert ist.

Der Materialismus, Naturalismus und Positivismus von heute wollen sämtlich reine Wirklichkeitsphilosophie sein. Sie sind herausgeboren aus dem durch den gewaltigen Aufschwung der Einzelwissenschaften erst entstandenen Unterschied zwischen Wissenschaft und Spekulation, Gewißheit und persönlicher Überzeugung. Sie verhalten sich daher gegen eine die Wissenschaft ergänzende und vollendende, auf das wahre Wesen der Dinge an sich gerichtete Metaphysik durchweg ablehnend. Sie wollen bloß fixieren und verallgemeinern, in seiner Tragweite abschätzen und fruchtbar machen, was die Wirklichkeitswissenschaften erarbeitet und gefunden haben. Aber sie bestimmen unter sich die Wirklichkeit verschieden. Der Materialismus und der Naturalismus verstehen unter ihr die Naturwirklichkeit, die sinnliche, mit den Sinnen erfaßbare Welt. Wie die Naturwissenschaft diese interpretiert, so haben wir nach dem Materialismus überhaupt alles, was Gegenstand der Erkenntnis ist, aufzufassen und zu deuten. Der Mensch selbst ist und bleibt für den Naturalisten ein Stück der Natur, ein Sinnenwesen; auch die höchsten und idealsten Gedanken und Bestrebungen, deren er fähig ist, sind nur Zeichen seiner natürlichen Beschaffenheit, nur Formen seiner diesseitigen irdischen Bestimmung. Materialismus und Naturalismus verhalten sich somit zueinander wie eine Theorie und eine praktische Folgerung aus derselben. Jener ruht ganz und gar auf der Naturwissenschaft und läßt sich von ihr vorschreiben, was über Sein und Geschehen in der Welt, auch das geistige, gedacht und gesagt werden muß. Dieser erhebt eine derartige Anschauung zur Norm für unser ganzes praktisches Verhalten, namentlich auch für das sittliche Leben und Streben des Menschen. Er gibt uns also eine Anweisung, wie wir unser Dasein und unsere Entwickelung zu ordnen und einzurichten haben, wenn wir uns von der naturwissenschaftlichen Erkenntnis allein bestimmen lassen wollen.

Der Positivismus dagegen hält sich von dieser einseitigen Anerkennung und Berücksichtigung der Naturwissenschaft und der äußeren Erfahrung und Wirklichkeit fern. Alle Erfahrung und Einzelwissenschaft, die gesamte Wirklichkeit und deren Erkenntnis sind seine Grundlage. Was aber darüber hinausgeht, den sicheren Pfad induktiver Forschung und Untersuchung verläßt, um provisorische Annahmen und Meinungen im Anschluß an das bisher Erkannte auszubilden und anzuwenden, ist nach der herben und strengen Lehre des Positivismus bloße Begriffsdichtung. So bemüht sich der Positivismus, eine Art status integer wiederherzustellen und bildet daher eine Verständigungsbasis, von der aus sich neue philosophische Bewegungen am besten wieder anbahnen lassen. Er ist die Ruhe vor dem Sturm und Kampf der Meinungen, die kritische Revision des Überkommenen, die zweckmäßige und notwendige Vorbereitung für neue, zeitgemäße Spekulationsversuche. Die Philosophie wird bei ihm zu einer Magd der Einzelwissenschaften, sie büßt ihren selbständigen Wert fast völlig ein. So hat sich unter der Herrschaft positivistischer Lehren das Verhältnis der Philosophie zu den Einzelwissenschaften ganz geändert. Gab es eine Zeit, wo diese von der Philosophie abhingen, deren höhere Bestimmung ohne Zögern anerkannten, so wird es für den Positivismus zur einzigen Aufgabe der Philosophie, die einzelwissenschaftlichen Forschungen und Arbeiten zu unterstützen und zu fördern. Die Enthaltsamkeit, die diese Richtung predigt, ist freilich nur für genügsame oder gewitzigte Gemüter, d. h. für solche, die entweder keinen Anspruch auf eine Welt- und Lebensanschauung in wissenschaftlicher Form erheben oder, durch das Schwanken und die Unsicherheit spekulativer Erweiterungen unserer Erkenntnis belehrt, lieber auf sie verzichten als daß sie ihren trügerischen Lockungen folgen. Während Materialismus und Naturalismus verkünden, wie herrlich weit wir es gebracht haben, wenn wir der Naturwirklichkeit die Ehre geben, heißt es für den Positivismus: alle Spekulation ist eitel, ein müßig Spiel mit Bildern und Worten, im besten Falle unschädlich, aber für einen Vertreter der Wissenschaft in jedem Falle unziemlich.

Diesen drei Richtungen stellt sich nun der Idealismus als ein Versuch entgegen, die alten Bestrebungen der spekulativen Philosophie mit besseren Mitteln zu erneuern, ge-

rade mit Hilfe der Einzelwissenschaften und durch sie hindurch zu einer umfassenden und zuverlässigen Welt- und Lebensanschauung idealer Art zu gelangen. Dieser Idealismus unterscheidet sich nicht sowohl durch die Tendenz, als vielmehr durch die Methode von den älteren Ausprägungen der gleichen Richtung. Er erhebt sich zwar auch über das Wissen von der Wirklichkeit, auch er sucht in das Wesen der Dinge an sich einzudringen, aber er erfüllt sich bei dieser Überschreitung der von der Erfahrung gebildeten Grenzen mit der kritischen Vorsicht und Besonnenheit des Positivisten und mit jener Achtung vor der Naturwissenschaft, die den Materialismus und den Naturalismus auszeichnet. Er vermeidet die Einseitigkeit der letzteren, die sich auf die äußere Erfahrung und die Naturerkenntnis beschränken, und wendet sich an die Gesamtheit empirischer Auffassung und Forschung. Aber er hält es auch nicht für nötig, dort innezuhalten, wo diese zurzeit abgesetzt haben, sondern nimmt es als gutes Recht der Philosophie in Anspruch, ihre Arbeit, wenn auch nur provisorisch und innerhalb gewisser Grenzen, zu vollenden. Wie sich in der bildenden Kunst und in der Poesie unserer Tage naturalistische und idealistische Bestrebungen ablösen, wie man der Phantasie wieder zu vertrauen und nachzugeben sich anschickt, so ist auch in der Philosophie, wie es scheint, der neue Idealismus, der da gelernt hat von dem Positivismus, berufen, die alten Aufgaben der Philosophie in Angriff zu nehmen und ein neues Zeitalter der Ideen und Systeme anbrechen zu lassen.

II. Der Positivismus.

Die absolute Philosophie eines Schelling und Hegel ist, wie wir sahen, dem Ansturm der Einzelwissenschaften erlegen. Auf die glänzendste Erhebung folgte der tiefste Fall. Aus dieser Not eine Tugend, d. h. die Philosophie von den Einzelwissenschaften prinzipiell abhängig zu machen, haben der Materialismus und der Positivismus als ihre Aufgabe betrachtet, jener, indem er sich bestimmten Einzelwissenschaften ohne weiteres anschloß und ihre Ergebnisse für eine allgemeine Weltanschauung verwertete, dieser dadurch, daß er die Philosophie den Zwecken der Einzelwissenschaften unterordnete. Von dem Positivismus ist die wirksamste philosophische Opposition gegen die Hegelsche Philosophie ausgegangen, weil er nicht dies oder jenes Resultat derselben bestritt oder eine andere Metaphysik an ihre Stelle zu setzen suchte, auch nicht den Kampf auf das praktische Gebiet hinüberspielte, sondern einfach und schlagend die Methode und die Voraussetzungen der absoluten Philosophie in Zweifel zog. Es gibt nach dem Positivismus in der Philosophie keine andere Methode, als die in den Einzelwissenschaften geübte und anerkannte Methode der Forschung und Darstellung, und die Grenzen des Wissens, die für diese Disziplinen bestehen, sind auch die Grenzen der Philosophie — in diesen beiden Sätzen haben wir das allgemeine Bekenntnis des Positivismus. Nun sind aber die Grenzen der Einzelwissenschaften, sofern sie nicht lediglich formaler Natur sind, durch die Erfahrung bestimmt und durch alles, was dazu gehört, die Erfahrung denkbar oder verständlich zu machen. Darum wird auch die Philosophie nach dem Positivismus, sofern sie überhaupt Wissenschaft sein will, durch die Erfahrung begrenzt werden müssen, d. h. aber entweder selbst eine Erfahrungswissenschaft neben anderen oder eine Theorie der Erfahrungswissenschaft sein.

Der Ursprung des Positivismus liegt in Frankreich und England. Dort haben wir als die Begründer dieser Richtung

den bekannten Mathematiker und Philosophen d'Alembert († 1783), sowie den Politiker und Geschichtsphilosophen Turgot († 1781) zu betrachten. In der mathematischen Naturwissenschaft, besonders in der Mechanik, hatte sich seit Newtons stolzem Ausspruch: hypotheses non fingo! das Bedürfnis geregt, alle metaphysischen Unklarheiten zu beseitigen, um eine ganz exakte Darstellung der Naturerscheinungen geben zu können. Nur der anschauliche Tatbestand ist uns zugänglich, die in ihm wirksamen Kräfte bleiben uns verborgen. Das Universum gleicht nach d'Alembert einem unerforschlichen Ozean, an dessen Oberfläche wir einzelne Inseln ohne Verbindung mit dem Festlande wahrnehmen. Alle Spekulationen über die metaphysischen Wesenheiten verwickeln in Denkschwierigkeiten und Widersprüche. Auch die Philosophie muß einfach eine Wissenschaft von den Tatsachen sein. Sie hat Einheit und Zusammenhang in alles Einzelwissen zu bringen, weil die Tatsachen überall eine zusammenhängende Einheit bilden. In der Entwickelung, welche die exakten Wissenschaften durchgemacht haben, entdeckt Turgot ein allgemeines Gesetz dreier Erkenntnisstufen. Religion ist die erste Form der Naturerklärung, in der die Götter wie mächtige Menschen die Veränderungen in der Natur hervorbringen. Darauf folgt die Metaphysik, die von Wesen und Fähigkeiten redet und abstrakte Begriffe der Natur zugrunde legt. Die letzte Stufe ist die der mathematischen Naturwissenschaft, welche bloß die Phänomene beschreibt und deren Gesetze entwickelt. Diese Methode der Wissenschaft ist die positive.

Nominell geht der Positivismus des 19. Jahrhunderts auf Auguste Comte (1798—1857) zurück, dessen Hauptwerk „cours de philosophie positive“ während der Jahre 1830—1842 in sechs Bänden herauskam. In dieser berühmten Grundlegung des Positivismus unterscheidet Comte wie Turgot drei Stufen in der Entwickelung des menschlichen Geistes: die theologische, die metaphysische und die positive. (Das Gesetz der drei Stadien.) Die mythologische Erklärung mit Hilfe von göttlichen Mächten ebenso wie die Setzung von allgemeinen Kräften weicht allmählich und mit Notwendigkeit einer positiven Auffassung und Behandlung aller Fragen unserer Erkenntnis. Auf dieser Stufe begreift man die Unmöglichkeit, ein unbedingtes Wissen zu erreichen. Man gibt es daher auf, den Ursprung und die Bestimmung des Weltalls zu ermitteln und die inneren Ur-

sachen der Erscheinungen zu erkennen. Statt dessen strebt man deren Gesetze durch Verstand und Beobachtung aufzufinden, d. h. die Verhältnisse zu entdecken, die zwischen ihnen in zeitlicher und in qualitativer Beziehung obwalten. Die Erklärung der Tatsachen besteht hier nur noch in der Verknüpfung der einzelnen Erscheinungen mit gewissen allgemeinen Gesetzen, deren Zahl der Fortschritt der Wissenschaft stetig zu vermindern sucht. Die Vollendung des positiven Systems würde erreicht sein, wenn es gelänge, alle Erscheinungen als die besonderen Fälle einer allgemeinen Gesetzmäßigkeit, etwa der Gravitation, nachzuweisen. Eine solche positive, auf theologische und metaphysische Scheinerklärungen verzichtende Forschung wird in den Einzelwissenschaften geübt, wenn sie freilich auch noch nicht überall vollständig durchgeführt ist. Sie macht allein eine Voraussicht kommender Ereignisse und damit eine Herrschaft über die Natur möglich. Der Zweck der Wissenschaft ist somit die Auffindung von Naturgesetzen und deren Reduktion auf möglichst einfache Formen. Diesen positiven Wissenschaften gegenüber hat eine positive Philosophie nur die Aufgabe, sie zu fördern oder zu erweitern. Eine wesentliche Erweiterung liefert Comte durch den Entwurf einer Soziologie, einer Wissenschaft von der menschlichen Gesellschaft. Damit war zugleich nach seiner Ansicht ein systematischer Abschluß der wissenschaftlichen Erkenntnis im Prinzip erreicht. In einer Aufzeigung des allgemeinen Organismus der Wissenschaften, in einem Umriß des einheitlichen Zusammenhanges und Zweckes, der für sie alle bestehe, glaubte Comte die förderliche Tätigkeit der Philosophie im Interesse der Einzelwissenschaft entfalten zu können. So finden wir schon hier die beiden wesentlichen Merkmale positivistischer Denkrichtung vereinigt, wonach die Philosophie einerseits eine Theorie der Wissenschaft, anderseits selbst eine Wissenschaft sein soll.

In England war der Positivismus seit Francis Bacon († 1626) der Anlage nach vorhanden. Schon bei diesem Philosophen macht sich das Bestreben geltend, durch die Ausbildung zweckmäßiger Methoden und den Entwurf eines vollständigen Systems der Wissenschaften die Philosophie in den Dienst des einzelwissenschaftlichen Betriebes zu stellen. Eine scharfe Ausprägung gewisser Grundzüge dieser Richtung treffen wir sodann bei Hume († 1776) an, insofern hier bereits die antimetaphysische Tendenz des Positivismus zur vollen Herrschaft

gelangt. An einzelnen metaphysischen Begriffen, wie namentlich dem der Substanz und dem der Kausalität, hat Hume eine positivistische Auffassung durchzuführen gesucht, die von allen inneren Kräften und realen Beziehungen absehend, lediglich die Erscheinungen des erkennenden Geistes zum Ausgangspunkte nimmt und jene Begriffe in psychologische Gesetze auflöst. Auch in England hat das 19. Jahrhundert eine bestimmtere Form des Positivismus entstehen lassen. John Stuart Mill (1806—1873), der Freund und Verehrer Comtes, ist insbesondere durch seine Logik (1843 in 1. Aufl. erschienen) zu einem Vertreter positivistischer Denkrichtung geworden. Diese Logik ist der Hauptsache nach eine Methodenlehre und hat sich ein hervorragendes Verdienst um die Theorie der Induktion, des in den Erfahrungswissenschaften üblichen Forschungsverfahrens erworben. Mit besonderer Klarheit hat Mill die Grundlehren der „positiven Philosophie" folgendermaßen zusammengefaßt: „Wir haben keine Kenntnis von etwas anderem als von Phänomenen, und unsere Kenntnis von Phänomenen ist eine relative, keine absolute. Wir kennen weder das innerste Wesen noch die wirkliche Art der Hervorbringung irgendeiner Tatsache, sondern nur ihre Beziehungen zu anderen Tatsachen in der Form der Aufeinanderfolge oder Ähnlichkeit. Diese Verhältnisse sind konstant, d. h. immer dieselben unter denselben Umständen. Die konstanten Ähnlichkeiten, welche die Phänomene verbinden, und die konstanten Folgeordnungen, die sie als Antezedens und Konsequens miteinander verknüpfen, nennen wir ihre Gesetze. Die Gesetze der Phänomene sind alles, was wir von ihnen wissen. Ihre Wesenheit und ihre letzten Ursachen, sowohl wirkende wie Zweckursachen, sind uns unbekannt und unerforschlich." Aber er bemerkt auch, daß dieser Standpunkt in seiner ganzen Allgemeinheit zuerst von Hume erkannt worden sei.

Daneben hat Herbert Spencer (1820—1904) ein umfassendes System ausgebildet, welches von dem Entwickelungsgedanken in allen seinen Teilen beherrscht ist und dessen Standpunkt darum auch Evolutionismus genannt wird. Insofern er außerdem ein Absolutes zwar als Grenzbegriff zugibt, aber die Erkennbarkeit desselben leugnet, und all unser Wissen auf unsere Vorstellungen und deren Zusammenhang einschränkt, ist seine Ansicht nach dem Vorgange von Huxley als Agnostizismus bezeichnet worden. Die grundlegende Auffassung der Philosophie

ist bei Spencer der von Comte vertretenen sehr ähnlich. Auch er betraut sie mit der Aufgabe, das Einzelwissen zu vereinheitlichen, die allgemeinen Wahrheiten der verschiedenen Gebiete zusammenhängend darzustellen und sie alle womöglich auf eine einzige umfassendste Wahrheit zurückzuführen. Stoff, Bewegung und Kraft sind die Grundbegriffe, bei denen wir stehen bleiben müssen. Aber sie sind nur Symbole der absoluten, unerkennbaren Realität. „Die äußerste Möglichkeit für uns ist eine Erklärung des Prozesses der Dinge so wie er sich unserem begrenzten Bewußtsein darstellt; wie aber dieser Prozeß sich zu dem wirklichen Prozeß verhält, sind wir nicht imstande uns vorzustellen, noch viel weniger zu erkennen."

In Deutschland trägt die Philosophie der Gegenwart zu einem guten Teil den Charakter des Positivismus. Im Anschlusse an Kant, zu dessen Philosophie, namentlich der Erkenntnistheorie, man unter dem peinlichen Eindrucke eines Verfalles philosophischer Bestrebungen in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts zurückkehrte, bildete sich der sogenannte Neukantianismus aus, dessen Hauptvertreter Friedrich Albert Lange († 1873), Hermann Cohen, Otto Liebmann, Alois Riehl u. a. sind. Daß unsere Erkenntnis, sofern sie überhaupt diesen Namen verdient, auf das Gebiet möglicher Erfahrung eingeschränkt ist, daß es somit eine wissenschaftliche Aussage über das Transzendente, die Dinge an sich, die jenseits der Grenzen möglicher Erfahrung liegen, nicht geben könne, diese Ansicht Kants wird von dem Neukantianismus übernommen und mit der anderen verbunden, daß die Hauptaufgabe der Philosophie in einer Erkenntniskritik und -theorie, also in einer Lehre von den Voraussetzungen der Wissenschaft bestehe. Dazu ist später die immanente Philosophie getreten, die sich nicht nur an Kant, sondern auch an Hume anschließt und die Philosophie mit der Aufgabe betraut, eine Analyse des im Bewußtsein Gegebenen zu liefern. In diesem Sinne haben Wilhelm Schuppe, Johannes Rehmke, Richard von Schubert-Soldern u. a. sich auf einen der Metaphysik als der transzendenten Philosophie entgegengesetzten Standpunkt gestellt. Dazu gehört ebenfalls der Empiriokritizismus, der von Richard Avenarius († 1896) begründet worden ist und von der Voraussetzung ausgeht, daß wir uns einer Umgebung gegenüber befinden und Aussagen über sie und ihr Verhältnis

zu uns machen. Die Abhängigkeitsbeziehungen zwischen dem Ich und seiner Umgebung, zwischen den Aussagen und der Umgebung beziehungsweise dem Ich zu analysieren, ist die wissenschaftliche Aufgabe der Philosophie. In einem anderen Sinne endlich wird der Positivismus durch Theodor Lipps vertreten, der die Philosophie als eine Erfahrungswissenschaft, nämlich als Psychologie, auffaßt und sie als solche der Naturwissenschaft gegenüberstellt.

Um dieser allgemeinen Übersicht über die Bedeutung des Positivismus in der Philosophie der Gegenwart eine konkretere Färbung zu verleihen, gehe ich zu einer Charakteristik der philosophischen Anschauungen zweier modernen Vertreter dieser Richtung über. Ich wähle dazu zunächst den Physiker und Philosophen

1. Ernst Mach (geb. 1838),

der sich namentlich in den Kreisen der exakten Naturwissenschaft durch seine anregenden und geistvollen Ausführungen eine große Anerkennung erworben hat. Seine positivistischen Ansichten finden sich am eingehendsten dargestellt in der 4. Auflage seiner „Beiträge zur Analyse der Empfindungen" (1903), deren erster Abschnitt „antimetaphysischen Vorbemerkungen" gewidmet ist. Wir versuchen zunächst eine freie Reproduktion des von Mach eingenommenen Standpunktes zu geben und knüpfen daran später eine Kritik, die sich insbesondere mit der antimetaphysischen, also spezifisch positivistischen Tendenz auseinanderzusetzen haben wird.[1])

Alle Wissenschaft ist nach Mach eine Nachbildung von Tatsachen in Gedanken. Dabei versteht er unter den Tatsachen Bewußtseinsinhalte oder Empfindungen. Spreche ich z. B. den Satz aus: Die Pendelschwingungen sind isochron, so ist derselbe eine gedankliche Nachbildung der Tatsache, also der Vorstellungen, daß die Schwingungen eines und desselben Pendels bei verschiedenen Elongationen die gleiche Dauer haben. Offenbar sind nun in jenem Satze eine ganze Anzahl von Bewußtseinsinhalten, sogenannte Beobachtungen, zusammengefaßt. Er ist somit nicht nur eine Nachbildung, sondern auch eine

1) R. Hönigswald hat in seiner „Zur Kritik der Machschen Philosophie" betitelten lesenswerten Schrift (1903) eine sich mit unseren Ausführungen vielfach berührende Beurteilung von Machs erkenntnistheoretischem Standpunkt gegeben.

Vereinfachung und zugleich eine Erleichterung und Ersparnis für unseren Geist, er dient dem von Mach wiederholt hervorgehobenen Prinzip der Ökonomie des Denkens. Als eine Verallgemeinerung umfaßt er ferner gegenwärtige ebenso wie frühere oder spätere Erfahrungen und liefert auf diese Weise für alle künftigen Beobachtungen gleicher Art eine Anweisung a priori. Ist der Satz einmal festgestellt, so bedarf es keiner unausgesetzten Prüfung mehr, er kann überliefert und dadurch auch ferneren Generationen oder anderen Individuen mitgeteilt werden, um ihnen ebenfalls die Übersicht über die Tatsachen zu erleichtern.χ Der Satz enthält aber keine Anerkennung eines Pendels, seiner Schwingungen und ihrer Dauer als Realitäten, selbständiger Existenzen, sondern empfängt seinen Inhalt und seine Bedeutung nur durch die Beziehung auf die Tatsachen, die er nachbildet, auf die Erfahrung oder die Empfindungen, aus denen er abstrahiert worden ist. Diese Abhängigkeit von der Erfahrung bekundet sich auch darin, daß neue Beobachtungen einen solchen Satz modifizieren oder aufheben können, daß er sich ihnen also jederzeit anpassen muß.

Aus derartigen Sätzen ist nun die Wissenschaft aufgebaut. Da unsere Erfahrung in lauter gleichartige Elemente, wie Empfindungen von Farben, Tönen, Drücken usw. zerfällt, so ist daher die Aufgabe der Wissenschaft darin beschlossen, diese Elemente und ihre wechselseitigen Beziehungen darzustellen. Ein Apfel z. B. ist ein so und so aussehendes, riechendes, schmeckendes und sich anfühlendes Ding, d. h. eine annähernd konstante Verbindung von Empfindungen des Gesichts-, Geruchs-, Geschmacks- und Tastsinnes. Unterscheidet man zwischen dem Apfel als einem Gegenstand der Naturwissenschaft, etwa der Botanik, und dem Apfel als einem Gegenstand der Psychologie, so berücksichtigt man dort nur die wechselseitige Abhängigkeit der Sinnesinhalte voneinander, insbesondere ihre Beziehungen zum Baum, zur Erde usw., hier dagegen die Abhängigkeit derselben von einem empfindenden Subjekt, dessen Sinnesorganen und geistigen Zuständen, wie der Aufmerksamkeit, dem Gemütsleben u. dgl. Dabei sind aber Baum und Erde, ebenso wie das Ich und seine Zustände, selbst nur wieder relativ konstante Verbindungen der gleichen Elemente. Es versteht sich hiernach von selbst, daß auch die Materie nichts anderes als ein gewisser gesetzmäßiger Zusammenhang

von Empfindungen sein kann. Die Wissenschaft erleidet nach Mach keinen Verlust, wenn das starre, sterile, beständige, unbekannte Etwas, das der populären Ansicht der Naturforscher als Materie gilt, durch ein beständiges Gesetz, durch eine relativ konstante Verbindung ersetzt wird.

Alle naturwissenschaftlichen Aussagen drücken solche Beständigkeiten der Verbindung aus, und ihnen entsprechen beständige Gedanken, auf die sich der Trieb gründet, über die einzelnen Tatsachen hinauszugehen. Je beständiger eine Gedankenverbindung oder ein Gesetz ist und bleibt, um so größeres Vertrauen bringen wir ihr entgegen. Darum suchen wir auch die weniger beständigen, noch nicht hinreichend bewährten Gedanken durch Anschluß an beständigere, durch wiederholte Prüfung befestigte zu stützen. Darin liegt die Haupttriebfeder aller naturwissenschaftlichen Erklärungen. Man wird diesen nicht gerecht, wenn man in naiver, dem Fetischismus gleichender Metaphysik die Tatsachen selbst in eine notwendige Beziehung zueinander bringt, die eine aus der anderen hervorgehen oder durch sie vernrsacht sein läßt. Wo unsere Begriffe und Urteile der Natur hinreichend angepaßt sind, um eine gedankliche Folgerung mit beobachteten Tatsachen in Übereinstimmung zu erhalten, da entsteht der Glaube an einen inneren notwendigen Zusammenhang zwischen den begriffenen Erscheinungen. Aber wir kennen nur die Notwendigkeit in der Verknüpfung und Übereinstimmung unserer Begriffe, und diese ist eine logische Notwendigkeit.

In dieser Ansicht von Mach tritt uns zweierlei entgegen: erstlich eine Theorie des wissenschaftlichen Verfahrens und zweitens eine antimetaphysische Tendenz. Wir beschränken uns in den folgenden kritischen Betrachtungen auf die letztere und nehmen auf jene nur insoweit Rücksicht, als sie eine Stütze und Grundlage für den Positivismus ist. Darum kann es uns auch nicht darauf ankommen, das relative Recht der Machschen Anschauungen zu betonen. Zweifellos haben das Ökonomieprinzip, die Kritik naiver, metaphysischer Annahmen, die Darlegungen über die Anpassung der Gedanken an die Beobachtung und anderes innerhalb gewisser Grenzen eine große Bedeutung. Der Fehler ist nur, daß diese an sich berechtigten Gesichtspunkte verallgemeinert und damit in bezug auf ihre Anwendbarkeit überschätzt werden.

Gegen die antimetaphysische Tendenz von Mach ist zunächst zu sagen, daß sie das Verhältnis unseres Denkens zur Erfahrung nicht richtig bestimmt. Wenn Machs Ansicht zutreffend wäre, dann gäbe es weder eine selbständige Bedeutung noch eine selbständige Gesetzlichkeit der Gedanken. Beides aber ist zweifellos in weitem Umfange vorhanden. Die Wissenschaft liefert uns sehr oft eine Ergänzung der Erfahrung, nicht bloß deren Nachbildung oder Verallgemeinerung. Wenn wir eine Geschichtsquelle, die uns verloren gegangen ist, rekonstruieren oder die Grundzüge einer Entwickelung der Erde angeben, wenn wir Ebbe und Flut mit der Wirkung des Mondes auf die Erde in Verbindung bringen oder die Sonne für einen feurig-flüssigen Körper halten, wenn wir auf Grund von Berichten ein Bild längst entschwundener Zeiten entwerfen oder von einer Konstanz der Energie in einem geschlossenen System reden, so vollziehen wir mehr als eine bloße Nachbildung von Tatsachen, wir erweitern die Erfahrung in Gedanken und durch Gedanken. Aber wir berichtigen sie auch, indem wir unsere Hilfsmittel der Beobachtung verschärfen und verfeinern. Der Augenschein, überhaupt der Sinnenschein, ist in Machs Lehre eine Tatsache wie jede andere. Wir aber stellen der scheinbaren Größe, Gestalt und Dauer die „wirkliche", d. h. gemessene und objektivierte gegenüber. Indem wir Beobachtungsfehler eruieren und eliminieren, die empirische Regel und das theoretische Gesetz voneinander unterscheiden, aus einer Anzahl von Beobachtungen das Mittel ziehen und dieses für den wahrscheinlichsten Ausdruck der Tatsachen erklären und aus allerlei Zeichen auf neue Ereignisse oder Gesetzmäßigkeiten schließen, verfahren wir im Sinne einer souveränen Herrschaft über die Erfahrung, nicht im Geiste einer sklavischen Abhängigkeit von ihr.

Nicht minder ist zu betonen, daß die Gedanken eine selbständige Gesetzlichkeit haben und keineswegs ihre einzige Norm in den Tatsachen finden, die sie abbilden sollen. Diese selbständige Gesetzlichkeit offenbart sich nicht nur in den besonderen logischen Prinzipien, die unsere Begriffe und Urteile in ein bestimmtes Verhältnis zueinander setzen, sondern auch darin, daß wir bei Forschung und Darstellung eine große Spontaneität entwickeln. Ohne gedankliche Leitung und Vorbereitung wird jedes Experiment sinnlos. Oft führt Überlegung und

Rechnung zu neuen Wegen in der Erkenntnis. Die Tatsachen endlich sagen uns nicht, in welchen Zusammenhang sie gebracht oder wie sie dargestellt sein wollen. Die Nachbildung wäre auch das albernste und langweiligste Geschäft, wenn man es ernst mit ihr nehmen würde. Gerade daß wir den Tatsachen aktiv gegenübertreten, sie meistern und ergänzen, unsere Bewußtseinsinhalte mit planmäßiger Absicht systematisch verarbeiten, mit einem Worte Erkenntnis schaffen, läßt uns die Aufgabe der Wissenschaft als eine hohe, schöne und reiche beurteilen.

Die Nachbildung ist aber auch völlig ungenügend, wenn man sich auf die Tatsachen der Wirklichkeit, der jeweils im Bewußtsein gegebenen Empfindungen und ihrer Zusammenhänge beschränken will. Denn diese sind lückenhaft und eng begrenzt, fragmentarisch, ohne zeitlichen und räumlichen Zusammenhang größeren Stiles. Eine solche Erfahrung, d. h. die innerhalb eines Bewußtseinsaktes mögliche Beobachtung, darzustellen, ist auch nach Mach keine Aufgabe der Wissenschaft. Dann aber liegt den Tatsachen, die sie nachbilden soll, bereits eine wesentliche Ergänzung durch Gedanken zugrunde. Zwischen dieser und einer noch weitergehenden Vervollständigung des Denkens besteht jedoch kein wesentlicher Unterschied, kein prinzipieller Gegensatz. Haben unsere Gedanken also eine selbständige Bedeutung und Gesetzlichkeit, so ist nicht einzusehen, warum sie sich nicht auch in der Erkenntnis von Realitäten, etwa Körpern und Kräften, soll betätigen dürfen. Die Annahme von solchen wäre nur dann als eine überflüssige zu verwerfen, wenn alle Sätze der Naturwissenschaft, die sich jetzt auf sie beziehen, ebensogut auf Empfindungen und deren Zusammenhang bezogen werden könnten. Man versuche nun, das Brechungsgesetz in der Optik, das Gesetz der multiplen Proportionen in der Chemie oder das Ohmsche Gesetz in der Elektrizitätslehre auf Empfindungen anzuwenden; man wird sehr bald entdecken, daß diese Gesetze dann sinnlos oder ungültig werden. Mach redet von phänomenologischen Gesetzen, in die sich einmal die ganze Physik werde auflösen lassen. Bisher hat er sie nicht gefunden, und es ist bei der ganzen Sachlage nicht zu erwarten, daß er sie jemals finden werde. Eine Sparsamkeit, die sich in solchen Eliminationen fundamentaler Begriffe betätigt, wäre der Bankrott der Wissenschaft.

Freilich gibt es noch eine andere Quelle der antimetaphysischen Tendenz bei Mach. Dieselbe besteht in dem natür-

lichen, geradezu sich als selbstverständlich gebenden Vertrauen auf die **Gewißheit der Empfindungen**. Sie sind, wie sie sind, an ihnen läßt sich nicht drehen noch deuteln. Man hat sie oder man hat sie nicht, und wenn man sie hat, so hat man sie in einer bestimmten, unbestreitbaren Form, vermöge deren sie so sind, wie sie sind. Das Weiß, das ich hier sehe, kann mir niemand wegdisputieren, es ist schlechthin mit unwiderleglicher Gewißheit gegeben. Rede ich dagegen von Sauerstoffatomen oder Ätherschwingungen, so sind das lediglich begrifflich faßbare Gegenstände, über deren Bedeutung und Notwendigkeit gestritten werden kann, die nur mittelbar gelten, nur auf Grund von Beobachtungen oder gedanklichen Operationen gesetzt und angenommen werden. Darum scheinen sie mit der unumstößlichen Sicherheit und Solidität des sinnlich Wahrgenommenen gar nicht auf eine Stufe gestellt werden zu können.

Die Bedeutung dieser Gewißheit gilt es zunächst ein wenig zu beleuchten. Genau besehen besteht sie lediglich in dem **Haben** von Empfindungen. Denn sobald ich darüber hinausgehend sie beschreibe, schildere, mitteile, sie zu haben behaupte, tritt sofort etwas anderes ins Spiel, eine Beziehung von Worten oder Denkakten auf die Empfindungen, die, wie psychologische Erfahrungen lehren, keineswegs schlechthin den Charakter der Evidenz trägt, die vielmehr, wie sich nachweisen läßt, trügerisch, unrichtig oder zweifelhaft sein kann. Will man auch diese Beziehung lediglich als eine gegebene oder gehabte betrachten, so hebt man den Unterschied zwischen Gegenstand und Aussage, den logischen Charakter der Beziehung auf und bleibt bei dem bloß Tatsächlichen ohne Prüfung, Nachweis oder Kritik einfach stehen. Also nur dann kann hier von einer Gewißheit gesprochen werden, wenn man auf jede Konstatierung, Verwertung, gedankliche Operation verzichtet und sich damit begnügt, Zustände, Vorgänge, Tatsachen bloß zu erleben. Diese Gewißheit kommt nun genau in derselben Weise der Schnecke zu, die mühselig über den Boden kriecht und ihre Fühlhörner nach allen Richtungen spielen läßt, oder der Fliege, die, durch die Zimmerwärme aus ihrem Winterschlafe erweckt, träge und unsicher ihre Nahrung sucht. Wahrlich, es gehört der ganze, aller Spekulation abholde Wirklichkeitssinn unseres Zeitalters dazu, eine solche Gewißheit bedeutungsvoll zu finden und allem wissenschaftlichen

Forschen als Vorbild und Ziel entgegenzuhalten. Unerschütterlich ist diese Gewißheit freilich, aber nicht, weil sie sich im Streit bewährt, weil sie dem Widerspruche obsiegt und standhält, sondern weil überhaupt kein Streit und Widerspruch bei ihr möglich ist. Wahr und falsch, richtig und unrichtig, Widerspruch und Übereinstimmung gelten immer nur von Gedanken, Urteilen, Behauptungen, niemals von bloßen Tatsachen. Es dürfte sich empfehlen, für den Ausdruck Gewißheit die gleiche Beschränkung seiner Anwendbarkeit in Anspruch zu nehmen. Denn es kann von ihr doch nur geredet werden im Hinblick auf eine Ungewißheit, der sie gegenübergestellt wird. Das setzt aber sofort ein Urteil, eine Vergleichung voraus, die für das bloße Haben von Empfindungen gar nicht besteht. Darum sollte dieses nicht nur ein Jenseits von Wahr und Falsch, sondern auch ein Jenseits von Gewiß und Ungewiß bilden. Die Empfindungen als solche sind eine rudis indigestaque moles, aus der alles oder nichts werden kann, die aber an sich weder eine Stütze und ein Fundament, noch ein Lug und Trug sind.

Sodann ist zu bedenken, daß diese sogenannte Gewißheit nur für das *Individuum* gilt, das derartige Bewußtseinsinhalte zufällig hat. Über diese Sphäre reicht sie nicht hinaus. Eine allgemeingültige Wissenschaft zu begründen, die von dem Haben, Finden und Erleben des einzelnen unabhängig wäre, ist sie daher außerstande. Allgemein kann ja nur das gelten, was für jedermann besteht, Empfindungen sind aber nur für den da, der sie gerade erlebt. Da nun alle Wissenschaft danach strebt, allgemeingültige Sätze aufzustellen, so hat Wissenschaft mit der in Rede stehenden Gewißheit nichts zu tun.

Endlich sei auch noch die Frage aufgeworfen, was denn eigentlich den *Inhalt* oder *Gegenstand* dieser Gewißheit bildet. Darauf kann man zunächst antworten: die *Empfindungen*. Die moderne Psychologie lehrt jedoch, daß die Empfindungen Produkte einer wissenschaftlichen Abstraktion sind. Elementare Inhalte, wie einfache Farben oder Helligkeiten, Töne oder Geräusche, Elemente überhaupt finden wir nicht vor, haben wir nicht ohne Reflexion, Untersuchung und Vergleichung, die wir an den Erlebnissen üben. Nicht Empfindungen oder Komplexe von ihnen sind dem durch die Schule der Erfahrung hindurchgegangenen Bewußtsein unmittelbar

gegeben, sondern Vorstellungen und Wahrnehmungen in bestimmter Ordnung der Koexistenz und Sukzession, die auf Gegenstände und Ereignisse nicht im Dienste einer aktiven Erkenntnis, eines willkürlichen Denkens, sondern als einfache und gesetzmäßige Konsequenz erworbener und angeborener Anlagen bezogen werden. Darum geht es auch nicht ohne weiteres an, etwa statt der Empfindung die Sinneswahrnehmung als den Inhalt jener Gewißheit zu bezeichnen. Denn die Sinneswahrnehmung ist nach der Lehre der wissenschaftlichen Psychologie etwas Gewordenes, in dem sich mannigfaltige Erfahrungen einer mehr oder weniger langen Entwickelung und Vergangenheit des Individuums mit momentanen Erregungen unserer Sinnesorgane zu einem bestimmten Ergebnis vereinigen. Wie will man hier das allem empirischen Zusammenhange vorausliegende Stofflich-Ursprüngliche von den Zutaten trennen, die das Individuum ohne besondere Absicht auf Grund seiner eigentümlichen Entwickelung hinzugefügt hat? Gehört das Gewordene, ebenso wie das ursprünglich Gegebene, mit zu den Tatsachen, die eine Gewißheit in sich zu tragen berufen sind? Scheidet man es aus, so verarbeitet man zuerst den Stoff, ehe man von unmittelbar gegebenen Tatsachen redet, und setzt sich dadurch in Widerspruch mit der Unmittelbarkeit des schlechthin Vorgefundenen. Scheidet man es nicht aus, dann nimmt man eine Fülle von Beziehungen in das Gegebene hinein, die eine logische Prüfung erfordern und eventuell nicht vertragen. In jedem Falle wird, bei der Aussonderung der Träger einer solchen Gewißheit, Untersuchung und Erkenntnis bereits vorausgesetzt.

Man kommt hiernach zu dem Ergebnis, daß die Machsche Philosophie auf einem ganz unsicheren und schwankenden Boden ruht, insofern sie sich auf Sinnesdaten, auf unmittelbare Erfahrung, auf das im Bewußtsein Gegebene allein stützt. Die Gewißheit naturwissenschaftlicher Erkenntnis, insbesondere der in ihr geltenden gesetzmäßigen Beziehungen kann von hier aus weder verstanden noch begründet werden. Die Beschränkung auf Empfindungen, auf Bewußtseinselemente, der Verzicht auf Realitäten liefert die Wissenschaft dem Zufall und der Willkür aus. Phänomenologische Beschreibungen treten an die Stelle genau formulierbarer Gesetze zwischen objektiven Vorgängen. Nicht einmal die Psychologie ist als reine Bewußtseinswissenschaft durchführbar (vgl. unten die allgemeine Kritik des

Idealismus). Statt dem Geiste der exakten Wissenschaft unbefangen nachzugehen und deren notwendige Faktoren aufzuzeigen, hat dieser Positivismus es vorgezogen, sich ein Ideal der Wissenschaft zu konstruieren und an ihm die wirkliche Wissenschaft zu messen. Statt die spekulativen Auswüchse zu beschneiden und nach Kriterien für die berechtigte Setzung und Bestimmung von Realitäten zu suchen, hat dieser Positivismus das Kind mit dem Bade ausgeschüttet und aller Realität in vereinfachtem Prozeßverfahren die Illegitimität vorgeworfen. Statt die Erfahrung als einen nie zu überspringenden Ausgangspunkt und als eine nie zu vernachlässigende Kontrolle aller realwissenschaftlichen Forschung zu schildern und anzuerkennen, wird sie hier als einziger Gegenstand und als eigentliches Ziel der Untersuchung und Darstellung behandelt und damit auf einen ihr nie gebührenden Thron gehoben. So gut sich die Tendenz der Machschen Bemühungen angesichts vielfach herrschender Unklarheit über den Unterschied zwischen spekulativer Zutat und wissenschaftlichem Resultat, zwischen zweckmäßiger, aber zweifelhafter Annahme und notwendiger Voraussetzung, zwischen metaphysischer Phantasie und wissenschaftlichem Verstande begreifen und würdigen läßt, so wenig ist es doch diesem Kritiker der modernen Naturwissenschaft gelungen, die wirklichen Grenzen zwischen beiden zu finden oder zu ziehen.

Einen anderen Charakter, als den bei Mach hervorgetretenen, hat der Positivismus von

2. Eugen Dühring (geb. 1833),

dessen Natürliche Dialektik 1865 bedeutende erkenntnistheoretische Untersuchungen über das Prinzip der Identität, den Satz vom zureichenden Grunde, über Unendlichkeit, Stetigkeit u. a. enthält. Seinen Standpunkt hat er umfassend dargestellt in dem „Kursus der Philosophie als streng wissenschaftlicher Weltanschauung und Lebensgestaltung", 1875. Dieses Buch ist, völlig umgearbeitet, 1895 unter dem Titel „Wirklichkeitsphilosophie" neu herausgegeben worden. Da sich jedoch in der neuen Auflage eine ganze Anzahl wissenschaftlicher, theoretischer Erörterungen beseitigt findet, so ist es zu einer genaueren Bekanntschaft mit Dührings Anschauungen notwendig, auch

auf das ältere Buch zurückzugreifen. Immer mehr hat sich bei ihm die Vorstellung befestigt, daß es sich in erster Linie darum handle, eine gewisse Geisteshaltung oder Geistesführung anzubahnen, wobei von verhältnismäßig leicht mitteilbaren Grundansichten ausgegangen werden müsse. Diese Überzeugung schränkt den rein wissenschaftlichen Teil seiner Auslassungen erheblich ein. Unter den übrigen philosophischen Schriften Dührings ist der „Wert des Lebens", 1865, in 5. Aufl. 1894 erschienen, hervorzuheben.

Die Philosophie ist nach Düring die Entwickelung der höchsten Form unseres Wissens von Welt und Leben, erstrebt somit eine einheitliche Weltanschauung und will zugleich das Prinzip allseitiger und edelster Lebensgestaltung sein. Herrscht bei dem Aufbau eines theoretischen Weltbildes der Verstand souverän, so hat dagegen innerhalb der Ethik die Gesinnung eine dominierende Rolle. Die Methode, welche in der Philosophie befolgt werden soll, ist eine positiv dogmatische und kategorische, eventuell auch eine dialektische, die den allgemeinen Gesetzen unseres Denkens gemäß verfährt. Als das Organ der Philosophie erscheint neben dem Verstande die von diesem geleitete und auf mögliche Wirklichkeit eingeschränkte „rationelle Imagination", etwa eine Phantasie, wie sie auch in den Einzelwissenschaften, besonders in der Mathematik, zur Ausführung von Operationen und Kombinationen gebraucht wird. Als philosophischen Trieb bezeichnet Düring den universellen Affekt, das Gefühl des einzelnen gegenüber der Gesamtheit seiner Erfahrung, vermöge dessen er zur Erkenntnis und zur praktischen Umgestaltung des Vorgefundenen angeregt wird.

Ausgangspunkt für alle Philosophie ist die Wirklichkeit und die Wissenschaft vom Wirklichen, die Naturwissenschaft. Darum nennt Düring sein System eine Wirklichkeitsphilosophie oder ein natürliches System. Als Vorgänger in der Richtung seines Denkens rühmt er Schopenhauer und Feuerbach, daneben auch Comte. Der Wirklichkeit gegenüber aber hat die Philosophie die Aufgabe, sie aufzufassen, wie sie ist, nicht aber das unmögliche Ziel, sie zu erklären, und etwas, was nicht wirklich wäre, abzuleiten. Beschränkt man sich auf eine solche schematische Darstellung des in der Wirklichkeit Gegebenen, dann ist eine volle Erkenntnis möglich und jede skeptische oder kritische Anwandlung überflüssig.

In unserem Denken gibt es nun Prinzipien, welche ganz unabhängig davon, ob der Gegenstand ihrer Anwendung ein realer oder ein bloß vorgestellter ist, gelten. In diesem Sinne darf daher von einer Koinzidenz des Denkens mit dem Sein gesprochen werden und lassen sich aus unseren Begriffen und Urteilen bestimmte Gestaltungen der Welt, der Natur, des Seienden gewinnen. Von solcher Betrachtung aus hat die Dialektik die Aufgabe, den Verstand für seinen Zweck einer Wirklichkeitsauffassung zu schulen und seine Leistungsfähigkeit über allen Zweifel zu stellen. Auch die sinnliche Wahrnehmung findet Dühring im allgemeinen untrüglich und zu objektiver Erkenntnis tauglich. Die Außenwelt mit Raum und Zeit existiert so, wie wir sie uns vorstellen, wenn auch die Sinnesqualitäten davon in Abzug gebracht werden müssen.

Das Hauptgesetz, welches nach Dühring die Auffassung der Wirklichkeit in gangbare und sichere Bahnen zu lenken vermag, ist das Gesetz der bestimmten Anzahl. Hiernach ist jede Anzahl, die als etwas irgendwie Fertiges gedacht wird, eine bestimmte, d. h. schließt den Begriff der Unendlichkeit aus. Eine abgezählte Unzahl oder Unendlichkeit von Einheiten wäre nach Dühring der unmöglichste Widerspruch. Nach diesem Gesetz muß die Zahl der bis zur Gegenwart stattgefundenen Ereignisse in der Zeit trotz einer hinter uns liegenden Ewigkeit eine abgeschlossene und begrenzte sein. Ebenso muß hiernach die Anzahl der Weltkörper im Raum für jeden Moment eine ganz bestimmte und endliche sein, mag auch der stetige Raum sich ins Unbegrenzte ausdehnen. Daraus folgt weiterhin, daß der Weltprozeß einen absoluten Anfang in der Zeit gehabt haben muß, und daß alle Teilbarkeit einer gegebenen Materie endlich ist, auf eine bestimmte Anzahl von Teilen zurückgeführt werden kann. Will man nun über diesen ersten Vorgang, mit dem das Weltgeschehen seinen Anfang genommen hat, hinaus, so gelangt man nach Dühring zu einem vorganglosen Sein, in dem keine Sukzession einzelner Ereignisse mehr statthat. Dieses Ursein ist, da wir es nur durch die Negierung der im Weltgeschehen gründenden Eigenschaften bestimmen können, ein sich selbst gleiches und gleichbleibendes. In ihm sind die Wurzeln von alledem zu suchen, was wir als Vorgang bezeichnen und als bestimmte Existenz auffassen. Damit ist nicht gesagt, daß jegliche Art

von Unterschieden in ihm aufgehört haben müsse. Nur die Sukzession getrennter Vorgänge darf in dem Ursein nicht gedacht werden, dagegen sind gleichzeitige Verschiedenheiten im Raum, die nicht entstanden zu sein brauchen, auch für das Ursein annehmbar. Annäherungen an diesen Urzustand weisen uns die kosmogonische Astronomie, die Entwickelungsgeschichte der Erde und der Lebewesen auf, insofern sie auf immer einfachere, weniger entwickelte Vorgänge und Existenzen in der Zeit zurückführen. Alles Bewußtsein, alle Lebensregung hat ja doch einmal angefangen, und was weiter in der Zeit zurückliegt, muß offenbar ohne diese wichtigen Besonderheiten einen gleichförmigeren Zustand gebildet haben. Man darf daher die Natur auffassen als einen ganz bestimmten Inbegriff von Existenzen und Vorgängen, die in der Vorstellung rückwärts in einen Urzustand gleichsam münden, während sie sich vorwärts ins Unbeschränkte fortsetzen und ausdehnen können.

Nun ist das Wirkliche das jedesmal Gegenwärtige. Das Gewesene, Vergangene kann nicht mehr als Wirklichkeit angesprochen werden. Folglich ist auch jener Urzustand, da wir innerhalb des Weltprozesses stehen und leben, nicht mehr vorhanden. Aber er kann innerhalb des Wirklichen Spuren zurückgelassen haben, so daß bei seiner Verwandlung in die eigentliche, werdende und sich entwickelnde Natur gewisse beharrliche, unveränderliche, dem Wechselspiel der Ereignisse entzogene Faktoren in das Wirkliche eingehen. Die Materie und die Atome, ebenso wie die Gleichförmigkeiten des Geschehens, welche wir als die Naturgesetze betrachten, mögen als eine Mitgift von dem Urzustand her angesehen werden. Ist aber der Übergang aus ihm in das Weltgeschehen ein Neues, ein absolut erster Anfang, dann können sich auch weitere Akte der Natur einstellen und immer wieder neue Anfänge in dem Weltprozeß zur Geltung kommen. Diese Annahme schlechthin erster Erscheinungen, Vorgänge, Existenzen, die man innerhalb der von ihnen anhebenden Kausalreihe auch als letzte beziehungsweise erste Ursachen bezeichnen kann, ist für Dührings Weltschematik besonders charakteristisch. Zu diesen neuen Anfängen gehört nicht nur der Eintritt einer Bewegung, sondern auch das Erscheinen des Lebens und des Bewußtseins.

Die Grundform alles Geschehens ist die unaufhörliche Ablösung und Ersetzung eines Vorganges durch einen anderen.

Die Einheit des Seins wird dadurch ebensowenig wie durch den grundsätzlichen Unterschied zwischen der Natur und dem Urzustand aufgehoben. Aber wir müssen sie uns als eine Einheit in der Vielheit oder als einen einheitlichen Zusammenhang denken, der nicht hypostasiert und als ein eigentümliches, etwa gar persönliches Wesen bestimmt werden darf. In einem Gesetz von Veränderungen läßt sich immer nur das Wiederkehrende, sich Wiederholende formulieren. Doch streitet die Aufstellung von Gesetzen nicht mit dem Auftreten neuer Erscheinungsformen. Es hieße nach Dühring „die erzeugende und schaffende Tätigkeit leugnen, wenn man Grund und Folge des Geschehens nur immer so dächte, daß in den Wirkungen nie mehr als eine Kombination der allbekannten Ursachen zum Vorschein käme". Vielmehr gehören neue Vorgänge und Existenzen zur Selbstentwickelung der Natur. Man kann daher auch nur sagen: wenn gewisse Typen oder Züge in der Natur bereits vorliegen, so finden sich darin gewisse Gesetzmäßigkeiten; daß aber jene Züge überhaupt vorkommen, ist in die Notwendigkeit des Geschehens und die durch die Gleichförmigkeit gesetzte Wiederholung nicht mit eingeschlossen. Die Naturgesetze stehen somit nicht im Widerspruch mit der Annahme absoluter Anfänge.

Unser Wissen versagt daher überall, wo es sich um das Auftreten neuer Erscheinungen handelt. In solchem Falle ist nach Dühring die genaue Formulierung des Nichtwissens das Beste. Von phantastischen Versuchen, darüber hinaus zu einer Erkenntnis aller Zusammenhänge in der Welt zu gelangen, hält er nichts. Trotzdem beschäftigt er sich mit der Frage nach der Zukunft der Welt und findet hier zwei Möglichkeiten: entweder setzt sich der Naturmechanismus endlos fort, oder aber er verwandelt sich in eine Seinsart, wie sie vom Urzustand her als Grenzbegriff bekannt sei. Allen bisherigen Analogien zufolge ist nun nach Dühring die Fortsetzung einer bestimmten Naturgestalt unwahrscheinlich. Denn die Differenzbildung ist das Grundgesetz der Natur, und sie muß sich daher stets in radikalen Veränderungen ergehen. Da nun aber die Zahl der letzteren sich nach dem Gesetze der bestimmten Anzahl erschöpfen muß, so gibt es entweder eine ewige, genaue Wiederholung (Nietzsches ewige Wiederkunft des Gleichen) oder aber ein Aufhören aller Wiederholung. Allem Anscheine nach werden

nun die Naturzustände, wie Dühring meint, allmählich ruhiger, die Veränderungen weniger heftig und radikal, die Differenzen ebenmäßiger und damit für das Leben zugleich günstiger.

Von den Einzelanschauungen Dührings seien nur noch einige zur Charakteristik seiner Philosophie herausgehoben. Zwischen dem Bewußten und dem Unbewußten besteht nach seiner Erklärung völlige Ungleichartigkeit. Trotzdem soll der Antagonismus mechanischer Kräfte das Bewußtsein, die Empfindung zustande bringen. Das elementare Schema aller Wirklichkeit fordert auch ein einziges elementares Gebilde der Subjektivität, eine schlechthin elementare Empfindung. Diese ist die Widerstandsempfindung des Tastsinnes, die noch die Entstehung aus dem Antagonismus mechanischer Kräfte am deutlichsten zeigt, sich überall wiederholt, auch über die Erde hinaus, und das letzte Element aller Sinneswahrnehmung ist. Der Unterschied zwischen Pflanze und Tier ist durch die Entstehung der Empfindung bezeichnet, die ebensowenig durch verschwommene Übergänge abgeschwächt werden darf, wie in der Mathematik der Übergang von einer Ellipse in einen Kreis. Die Tierarten sind Allgemeinheiten oder ruhende Gattungen, wobei die höheren durch eine Komposition der einfachsten Gattungselemente, nicht aber durch Metamorphose aus den niederen hervorgegangen sein sollen.

Die Wirklichkeitsphilosophie von Dühring, deren theoretische Hauptgesichtspunkte wir im vorangehenden geschildert haben, unterscheidet sich von dem Positivismus der immanenten Philosophie oder Machs vor allem dadurch, daß sie nicht die Bewußtseinswirklichkeit als die einzige Grundlage und den Gegenstand unseres Wissens betrachtet, sondern, ohne dafür eine genauere Rechenschaft abzulegen, eine Außenwelt im Sinne der Naturwissenschaft mit Materie und Kräften in die „gegebene" Wirklichkeit einrechnet. Seine Philosophie kennt zwar „nirgend ein Seelengespenst", aber nimmt „die Prinzipien der Bewegung und des Lebens ernsthaft als Kräfte". Und darum erklärt es Dühring „für einen Abweg und eine zweiflerisch krankhafte Verirrung", die Begriffe von Ursache und Kraft aufzugeben und lediglich von Erscheinungen zu reden. „Sobald man scharf und richtig denkt, gelangt man sofort über Wirkungen und Erscheinungen hinaus." Zwischen unserer Sinneswahrnehmung und unserem Denken einerseits und der

physischen Wirklichkeit anderseits besteht ein Parallelismus, vermöge dessen wir die Welt so erkennen können, wie sie wirklich ist. Daneben berührt sich jedoch die Philosophie Dührings mit jenem Positivismus in der scharfen Betonung des Nichtwissens, der Grenzen, die unserer Erkenntnis gesetzt sind. Alle metaphysischen Annahmen werden als Phantasmen verurteilt, Materialismus und Spiritualismus in gleicher Weise abgelehnt. Gewiß dürfen die obersten und allgemeinsten Erkenntnisse in einem letzten und umfassenden Systeme nicht fehlen, damit eine letzte Instanz für Weltanschauung und Lebensführung gewonnen werde. „In einem charaktervollen System darf kein Punkt sein, der nicht fest und klar einen Anhalt von unbedingter Bedeutung hätte." Aber es sind doch nur die Einzelwissenschaften, um derentwillen eine solche Denkarbeit verrichtet werden soll. Die Selbständigkeit einer philosophischen Erkenntnis, die es nicht nur mit der Naturwirklichkeit und deren wissenschaftlichen Bearbeitung zu tun hätte, wird auch von dem Positivisten Dühring weder in Erwägung gezogen noch gefördert.

Eine eigenartige Färbung wird dieser positivistischen Tendenz bei ihm noch dadurch zuteil, daß das Erkennen mit dem Leben und Handeln in einen engeren Zusammenhang gebracht und damit in den Dienst praktischer Aufgaben gestellt wird. Das Interesse, welches wir als lebende, strebende, vervollkommnungsfähige Individuen an dem Weltlauf nehmen müssen, ist, namentlich in der letzten Darstellung seiner Lehre, bei Dühring zum beherrschenden Gesichtspunkte geworden. Mit dieser praktischen Tendenz, die in einer besonderen Zeitschrift „Personalist und Emanzipator" nachdrücklich gepflegt wird, hängt auch die Vorstellung zusammen, daß alle herrschenden Zustände im Reiche des Geistes durch und durch verdorben seien und einer Reform von Grund aus bedürfen. Die Religion wird als ein „Wiegenwahn" abgewiesen und die neuere Philosophie im großen und ganzen ein „Philosofaseln, verbunden mit Betrug" gescholten. Die Emanzipation von dieser Philosophie sei eine Vorbedingung aller besseren Geistes- und Lebensführung. Ähnliches gilt von der Kunst in ihrer überlieferten Gestalt. Nur eine „natürliche Gefühle" und der Wirklichkeit entsprechende Vorstellungen ausdrückende Kunst hat Aussicht und Anspruch auf dauernde und volle Anerkennung. Die

Einzelwissenschaft endlich ist heute „zum größten Teil ein Idol" geworden. „Wie man sie gewöhnlich serviert, ist die Wissenschaft eines der verächtlichsten Götzenbilder. Sie ist ein Mischmasch von Aberglauben, gelehrter Unwissenheit, Eitelkeit, Hohlheit, zweiflerischer Haltungslosigkeit, Apathie, Blasiertheit und Nichtsnutzigkeit jeder Art." „Das allgemeine Urteil über die vernebelte, verschulte und verlehrte Form der Wissenschaft im 19. Jahrhundert wird sich aber ähnlich feststellen, wie über die Scholastik des Mittelalters. Was im letzteren die Logik war, das ist nunmehr die Mathematik." Die von Dühring erstrebte Besserung soll nun nicht den Theologen oder Philosophen zugute kommen. „Es lohnt nicht mehr, nach ihnen eine Hand auszustrecken. Sie ersticken allmählich an der Verachtung und Ignorierung." „Dagegen hat die Physik noch einigen Boden unter sich, und man kann hier den Stall mit einiger Aussicht säubern. Das Philosofaseln kann aus Mathematik und Physik ausgetrieben werden. Ebenso gibt es hier noch eine Berufung auf Sinn und Verstand." Diese Maßlosigkeit der Urteile, in der sich Dühring in der zweiten Auflage seines autobiographischen Buches: Sache, Leben und Friede (1903) ergeht, ist nur ein beredtes Zeugnis für die Verbitterung des einsamen Denkers und seine Unfähigkeit zu objektiver Würdigung der Verhältnisse.

Die an sich wohl berechtigten und förderlichen Untersuchungen über das Verhältnis des logischen Denkens zur gegebenen Wirklichkeit führen bei Dühring im allgemeinen zu dem Resultat, daß die Antinomien, Widersprüche und Schwierigkeiten, in welche die Vernunft mit sich selbst gerät, wenn sie jenseits der Grenzen möglicher Erfahrung irgendwelche Festsetzungen zu treffen sucht, auf eine einfache Art zu beseitigen sind. Dazu dient in erster Linie das Gesetz der bestimmten Anzahl, sowie die Statuierung neuer Anfänge, erster Ursachen u. dgl. Es ist jedoch leicht ersichtlich, daß jenes Gesetz nur dann eine Geltung hat, wenn es sich erstens um etwas Zählbares, d. h. also um diskrete, gegeneinander abgrenzbare, voneinander unterscheidbare Vorgänge oder Existenzen handelt, und wenn zweitens die Anzahl derselben als etwas irgendwie Fertiges gedacht wird, also wenigstens momentan eine vollendete, abgeschlossene ist. Ob diese Voraussetzungen für die Teilbarkeit der Materie, für den Verlauf der Ereignisse in der Zeit usw. zutreffen, darüber sagt offenbar jenes Gesetz gar nichts aus. Damit verliert es

natürlich die Bedeutung eines die Welt in ihrer Wirklichkeit konstruierenden und uns Einsicht in ihren Zusammenhang sichernden Prinzips. Damit verliert auch die Forderung einer Abgeschlossenheit der Kausalreihe und die Annahme absolut neuer Anfänge innerhalb der Entwickelung des Weltgeschehens ihre Verbindlichkeit. Vielmehr muß gesagt werden, daß das von Dühring so energisch in den Vordergrund seiner Weltschematik gestellte Gesetz der bestimmten Anzahl im Grunde eine Tautologie ist, insofern es unter der Voraussetzung der Zählbarkeit eine bestimmte Anzahl als selbstverständliche Konsequenz aussagt. Soll damit alle Kontinuität des Geschehens geleugnet werden, so ist das Gesetz kein Wirklichkeitsgesetz mehr. Darum ist es völlig unvermögend, uns irgendwie eine Erkenntnis über das Geschehen in der Welt zu vermitteln. Wir werden uns daher auch nicht gebunden fühlen, der dem Kausalprinzip entsprechenden Unbegrenztheit der Fragen nach immer weiter zurückliegenden Ursachen plötzliche Grenzen zu setzen. Ja, die Anerkennung absolut neuer Anfänge innerhalb des Weltgeschehens wird uns selbst als eine rein dogmatische, der wissenschaftlichen Begründung nur zu sehr entbehrende erscheinen. So gewiß es einmal auf der Erde einen Zustand gab, währenddessen die Bedingungen für das Bestehen von Lebewesen nicht realisiert waren, so gewiß wird die Frage nach der Entstehung des Lebens oder des Lebendigen aus dem Leblosen nicht als eine schlechthin sinnlose oder aussichtslose verurteilt werden dürfen. Und wenn die idealistische Metaphysik hinsichtlich der Entstehung des Bewußtseins oder geistiger Vorgänge zu dem Resultat kommt, daß alles Seiende seinem Wesen nach diesen Charakter an sich trage, so sucht sie dadurch eine befriedigende Antwort auf die Frage nach dem empirischen Unterschied des Bewußten und des Unbewußten, der nach Dühring schlechthin anerkannt werden soll, zu erteilen.

Trotz dieser Einschränkung, welche unser erkennendes Denken sich bei Dühring gefallen lassen muß, ergeht er sich, wo es ihm paßt, in den gewagtesten Konstruktionen. Wenn er z. B. die Stufenleiter der Sinne zu einem Widerschein der objektiven Stufen der Naturentwickelung macht und damit den Gedanken eines Parallelismus zwischen der Erkenntnis und ihren objektiven Gegenständen maßlos übertreibt und schematisiert, so ist das sicherlich nicht eine Philosophie, welche die Wirklichkeit bloß so aufzufassen sucht, wie sie ist. Das gleiche gilt

von der seltsamen Behauptung, daß die Widerstandsempfindung schlechthin das Elementargebilde aller Subjektivität sei und die Entstehung des Bewußtseins aus dem Antagonismus mechanischer Kräfte offenbare. In dieselbe Kategorie müssen die Erörterungen über den problematischen Urzustand, aus welchem die Natur hervorgegangen sein soll, und die Betrachtungen über die Zukunft der Weltentwickelung verwiesen werden. So sehr sie sich auch den Anschein einer vorsichtigen und streng wissenschaftlichen Untersuchung geben, so ist doch nicht zu bestreiten, daß sie von sehr zweifelhaften Voraussetzungen getragen sind und daß mit gleichem oder besserem Rechte andere Annahmen an ihre Stelle gesetzt werden dürfen. So rächt sich bei Dühring die vorzeitige Fesselung des denkenden Erkennens, die Einschließung desselben in bestimmte, nachher doch nicht eingehaltene Grenzen.

Lag in der absoluten Philosophie der Schwerpunkt auf der Tätigkeit des reinen Denkens, so verlegt der Positivismus den Schwerpunkt in die für unser Bewußtsein gegebene Wirklichkeit. In solcher Beschränkung und Herabsetzung des Denkens verrät der Positivismus seinen unmittelbarsten Trieb, seine eigentümlichste Position. Hierin reagiert er gegen das schrankenlose Vertrauen auf die Leistungsfähigkeit der Vernunft in der absoluten Philosophie und gegen die schwächeren ähnlichen Tendenzen bei Herbart, Schopenhauer und anderen nachkantischen Philosophen. Darum ist der Positivismus ein Revisionsstandpunkt, ein Rechenschaftsbericht, der neuen Unternehmungen vorausgeht und sie von vornherein mit einem massiven Ballast kritischer Vorsicht und Zurückhaltung belastet. Um dieses Geschäft recht gründlich zu besorgen, wendet er sich nicht nur gegen die allzuvielen Antworten, sondern auch gegen die allzuvielen Fragen. Er begnügt sich nicht damit, die vorhandenen metaphysischen Lösungen der Welträsel als unzulänglich, als unsichere Vermutungen, als überflüssige Anstrengungen darzutun, sondern er will auch den Trieb nach solchen Spekulationen, das unhintertreibliche Bedürfnis nach Metaphysik bestreiten und beseitigen. Damit aber verfällt er selbst in einen Dogmatismus, indem er von einer Gewißheit ausgeht, statt sie zu suchen, die ursprüngliche Erfahrung ohne weiteres als gültiges Vorbild aller wissenschaftlichen Einsicht anerkennt und mit den Methoden zugleich die Ziele des Denkens vorzeitig festlegt.

III. Der Materialismus.

In der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts begann jener glänzende Aufschwung der Naturwissenschaften, welcher dazu geführt hat, das 19. Jahrhundert als das naturwissenschaftliche oder technische zu charakterisieren. Dieser Aufschwung kam insbesondere auch der Biologie, der Wissenschaft von den Lebenserscheinungen zugute. Schon im 17. Jahrhundert hatte der französische Philosoph Descartes das Leben rein mechanisch zu begreifen gelehrt. Mit wesentlich verfeinerten und vielseitigeren Hilfsmitteln, wie sie die in der Zwischenzeit entwickelten allgemeinen Naturwissenschaften ausgebildet hatten, ging man in der modernen Physiologie daran, diese Auffassung der Lebenserscheinungen in detaillierter Forschung zu bewähren und die Tätigkeiten von Muskeln und Nerven, Drüsen und Sinnesorganen nach physikalischen und chemischen Gesetzen zu erklären. Das Seelenleben erschien dabei als eine vitale Funktion, wie andere auch, geknüpft an ein besonderes Organ, das Gehirn, und daher ebenso in den Bereich materiellen Geschehens gezogen. Andere freilich erkannten einen fundamentalen Unterschied zwischen Seele oder Bewußtsein und allgemeiner Lebenserscheinung an und nahmen nur für die letztere das mechanistische Prinzip in Anspruch. Auf einer Naturforscherversammlung 1854 in Göttingen brach der sogenannte Materialismusstreit aus, in welchem die entgegengesetzten Anschauungen der Physiologen aufeinanderstießen und in einer lebhaften literarischen Kontroverse offene materialistische Ausführungen hervortraten.

Damals hielt Rudolf Wagner einen Vortrag über Menschenschöpfung und Seelensubstanz und bekannte sich hier zu dem Glauben an eine individuelle, unsterbliche Seelensubstanz, weil ohne ihn die sittlichen Grundlagen der gesellschaftlichen Ordnung völlig zerstört würden. Nähme man an, daß die

Seele bloß eine Funktion unseres Gehirnes sei, so folge daraus die praktische Konsequenz, daß Essen und Trinken die höchsten Ideale des Menschen sein müßten. Also nicht aus theoretischen, wissenschaftlichen Gründen, sondern mit Rücksicht auf üble praktische Folgen wurde von Wagner ein spiritualistischer Standpunkt eingenommen. Bald darauf erklärte er selbst, daß Glauben und Wissen im Sinne einer doppelten Buchhaltung nebeneinander bestehen könnten. Sein Gegner, der ihn mit überlegenem Geschick ad absurdum zu führen suchte, war Karl Vogt († 1895). Er polemisierte in einer Schrift unter dem Titel „Köhlerglaube und Wissenschaft" leicht und gewandt gegen den neuen Erkenntnisweg, Glauben genannt, dem man die Annahme einer immateriellen Seele verdanke. Nach Vogt ist mit der Grenze der sinnlichen Erfahrung zugleich auch die Grenze des höheren Denkens gegeben. Mit Hilfe der Beobachtung aber finden wir, daß das Gehirn das Organ der sogenannten Seelenfunktionen ist, und dieser Erkenntnis müssen wir den Rang einer unumstößlichen Wahrheit zugestehen.

Schon vorher hatte Jakob Moleschott († 1893) ähnliche Ansichten gegen den berühmten Chemiker Liebig in seinem „Kreislauf des Lebens" vertreten. In späteren Auflagen verlor sich die Anspielung auf den ursprünglichen Anlaß dieses Buches, es wuchs an Stoff und in der Sorgfalt der Darstellung und erscheint in der zweibändigen 5. Auflage (1887) als das Hauptwerk des deutschen Materialismus im 19. Jahrhundert. Moleschott versucht den kantischen Gegensatz zwischen Erscheinung und Ding an sich zu beseitigen, indem er das erkennbare Sein mit dem Sein überhaupt identifiziert. Nur durch Eigenschaften gibt es nach ihm ein Sein, und alle Eigenschaften bestehen bloß durch ein Verhältnis: „Kaltes Eis erkennt nur die warme Hand, grüne Bäume ein gesundes Auge, oder ist grün etwas anderes als ein Verhältnis des Lichtes zu unserem Auge? Und wenn es nichts anderes ist, ist das grüne Blatt nicht für sich ebendeshalb, weil es für unser Auge grün ist? Dann aber ist die Scheidewand durchbrochen zwischen dem Ding für uns und dem Ding an sich." Sobald es uns demnach gelungen ist, alle Eigenschaften der Körper zu erforschen, die auf unsere Sinne einen Einfluß zu üben vermögen, haben wir zugleich das Wesen der Dinge erfaßt. Der Materialismus wird weiterhin als eine Einheitslehre der Zwiespaltslehre des

Spiritualismus gegenübergestellt, aber dabei nicht klar unterschieden zwischen einer monistischen, Körperliches und Geistiges als zwei verschiedene Seiten desselben Wesens betrachtenden, und einer materialistischen, das Geistige auf das Körperliche zurückführenden Anschauung. Nur so ist es zu verstehen, wenn Moleschott einerseits erklärt, daß sich der Materialist zur Einheit von Kraft und Stoff, von Geist und Körper, von Gott und Welt bekenne, und doch anderseits die psychischen Vorgänge unbedenklich durch Gehirntätigkeit entstehen läßt. Das Denken insbesondere wird als eine Bewegung des Stoffes bezeichnet und das Gehirn zur Erzeugung der Gedanken ebenso unerläßlich gefunden, wie die Leber zur Bereitung der Galle. Doch soll freilich der Gedanke so wenig eine Flüssigkeit sein, wie die Wärme oder der Schall, sondern eine Bewegung, eine Umsetzung des Gehirnstoffes.

Zum Popularisator dieser materialistischen Lehre wurde Ludwig Büchner in seinem weitverbreiteten Buche „Kraft und Stoff", das kurz vor dem Tode seines Verfassers in 19. Auflage 1898 herauskam. Die prinzipielle Unklarheit, welche uns schon bei Moleschott entgegentrat, ist bei Büchner zu schroffen, von ihm selbst nicht bemerkten Widersprüchen gesteigert. Er nimmt keinen Anstoß, in gut monistischem Sinne zu erklären, daß Kraft und Stoff ebenso wie Geist und Materie nur Bezeichnungen für zwei verschiedene Seiten oder Erscheinungen eines und desselben, seiner eigentlichen Natur nach uns unbekannten Wesens oder Urgrundes aller Dinge sind, und doch bald darauf gegen die „Toren in ihrer spiritualistischen Verblendung" zu eifern, welche vergessen haben sollen, daß die Materie lange vor dem Geiste dagewesen ist, daß der Geist nur auf Grund organisierter Materie existieren und daß nicht der Schatten eines Beweises dafür erbracht werden kann, daß dem Geist eine selbständige Existenz außer der Materie zukomme. Mit diesen wesentlich verschiedenen Auffassungen wird von Büchner nach Belieben und in gedankenloser Oberflächlichkeit abgewechselt. So will er z. B. den Namen Materialist nicht auf sich angewendet wissen, weil er Stoff, Kraft und Geist als verschiedene Seiten eines Grundprinzipes betrachte, und behauptet darum auch, daß der Materie nicht bloß physikalische, sondern auch geistige Kräfte innewohnen und daß es keine Materie ohne Geist gebe, diskutiert jedoch auf der anderen

Seite die Frage, wie die Materie es anfange, um Bewußtsein oder Empfindung zu erzeugen. Er gelangt dabei zu dem für einen Naturforscher überraschenden und belastenden Resultat, daß es uns vollkommen gleichgültig sein dürfe, wie die Materie Empfindungen zustande bringe, es genüge durchaus zu wissen, daß es so sei.

Im Jahre 1899, im Todesjahre Büchners, erschien ein Buch, welches vielleicht berufen ist, den Materialismus der Gegenwart auszuprägen und das „Kraft- und Stoff"-Werk zu ersetzen. Dieses Buch, „Die Welträtsel. Gemeinverständliche Studien über monistische Philosophie" betitelt, hat zum Verfasser den bekannten Jenaer Zoologen

Ernst Haeckel (geb. 1834)

und ist bereits in vielen Tausenden von Exemplaren verbreitet und zum Gegenstande zahlreicher und lebhafter Diskussionen geworden. Am eingehendsten hat sich philosophisch mit Haeckel auseinandergesetzt E. Adickes in seiner sehr lesenswerten Schrift: Kant contra Haeckel, 1901. Es seien diesem neuesten Hauptwerk der materialistischen Richtung einige ausführlichere Betrachtungen auch in diesem Zusammenhange gewidmet.

Haeckel erklärt, daß seine Untersuchungen vernünftigerweise nicht den Anspruch erheben könnten, „eine vollständige Lösung" der Welträtsel zu bringen; „vielmehr sollen sie nur eine kritische Beleuchtung derselben für weitere gebildete Kreise geben und die Frage zu beantworten suchen, wie weit wir uns gegenwärtig deren Lösung genähert haben." Die Antwort, die er auf die Fragen nach dem Wesen, der Entstehung und der Entwickelung der Welt, des Lebens, der Seele gebe, könne „naturgemäß nur subjektiv und nur teilweise richtig sein". Das einzige, was er für seine Lehre in Anspruch nehme, sei, daß seine „monistische Philosophie von Anfang bis zu Ende ehrlich sei". Auch trage das Buch „nur den Charakter eines Skizzenbuches, in welchem Studien von sehr ungleichem Werte zu einem Ganzen zusammengefügt sind". Zwar habe er ein ganzes System der monistischen Philosophie ausbauen wollen, aber dieser Plan werde nicht mehr zur Ausführung gelangen. Auch sei er ganz und gar ein Kind des 19. Jahrhunderts und wolle mit dessen Ende einen Strich unter seine Lebensarbeit machen.

Alle Welträtsel lassen sich nach Haeckel auf ein einziges Universalrätsel, nämlich auf das Substanzproblem, zurückführen, und er muß zugeben, daß das eigentliche Wesen der Substanz, die der realistische Naturforscher als Universum, der idealistische Philosoph als Substanz, der fromme Gläubige als Gott betrachte, immer wunderbarer und rätselhafter werde, je gründlicher wir ihre unzähligen Erscheinungsformen und deren Entwickelung kennen lernen. Was als „Ding an sich" hinter ihnen steckt, das vermögen wir nach Haeckel auch heute noch nicht anzugeben. „Aber", so tröstet er sich alsbald über dieses letzte, von ihm selbst anerkannte Welträtsel, „was geht uns dieses mystische Ding an sich überhaupt an, wenn wir keine Mittel zu seiner Erforschung besitzen, wenn wir nicht einmal klar wissen, ob es existiert oder nicht? Überlassen wir daher das unfruchtbare Grübeln über dieses ideale Gespenst den reinen Metaphysikern und erfreuen wir uns statt dessen als echte Physiker an den gewaltigen realen Fortschritten, welche unsere monistische Naturphilosophie tatsächlich errungen hat!"

Bei der Erkenntnis der Welt stehen uns nach Haeckel zwei Wege zur Verfügung, die sinnliche Erfahrung und das vernünftige Denken. Wenn auch das letztere gelegentlich auf die erstere als seine Quelle zurückgeführt wird, so erkennt er doch beide Funktionen als gleichberechtigte und einander ergänzende Erkenntniswege an, die als zwei verschiedene Gehirnfunktionen zu gelten haben. Die Sinneswahrnehmung wird vermittelt durch die Sinnesorgane und die im Gehirn ihnen entsprechenden zentralen Sinnesherde, während das Denken an die dazwischen liegenden Denkherde, die sogenannten Assoziationszentren der Großhirnrinde gebunden ist. Diese Denkorgane werden als eine hervorragend wichtige Entdeckung von Flechsig betrachtet, wobei Haeckel offenbar keine Kenntnis davon hat, daß die Flechsigschen Anschauungen in den Kreisen der Fachgenossen auf lebhaften und wohlbegründeten Widerspruch gestoßen sind.

Alle Verschiedenheit in den Richtungen der Philosophie läßt sich nach Haeckel auf den Gegensatz des Dualismus und des Monismus zurückführen. Jener „zerlegt das Universum in zwei ganz verschiedene Substanzen, die materielle Welt und den immateriellen Gott, der ihr als Schöpfer, Erhalter und Regierer gegenübersteht. Der Monismus hingegen

. . . erkennt im Universum nur eine einzige Substanz, die Gott und Natur zugleich ist; Körper und Geist (oder Materie und Energie) sind für ihn untrennbar verbunden". Dieser reine Monismus sei weder mit dem theoretischen Materialismus identisch, welcher den Geist leugne und die Welt in eine Summe von toten Atomen auflöse, noch mit dem theoretischen Spiritualismus, welcher die Materie leugne und die Welt nur als eine räumlich geordnete Gruppe von Energien oder immateriellen Naturkräften betrachte. Vielmehr sei er (Haeckel) mit Goethe der festen Überzeugung, daß die Materie nie ohne Geist, der Geist nie ohne Materie existieren und wirksam sein könne. Auch halte er fest an dem unzweideutigen Monismus des Spinoza, wonach die Materie als die unendlich ausgedehnte Substanz und der Geist (oder die Energie) als die empfindende oder denkende Substanz die beiden fundamentalen Attribute oder Grundeigenschaften des allumfassenden göttlichen Weltwesens, der universalen Substanz sind. Gott und Welt sind hiernach eins und dasselbe, und der Atheismus als eine Bestreitung der Annahme eines persönlichen Gottes fällt mit dem Monismus und Pantheismus der modernen Naturwissenschaft zusammen. Ja, schließlich sollen sich bei konsequentem Denken auch die Gegensätze des Theismus und des Pantheismus, des Vitalismus und des Mechanismus bis zur Berührung einander nähern. Dieser Angleichung aller denkbaren Unterschiede entspricht es, wenn Haeckel selbst seine Lehre gelegentlich als eine materialistische bezeichnet und in der Darstellung seiner Ansichten, der Tradition der materialistischen Literatur getreu, die monistische und die materialistische Fassung nicht auseinanderzuhalten vermag.

Der Grundbegriff der Haeckelschen Philosophie ist der Substanzbegriff, in dem Materie und Energie untrennbar verbunden gedacht werden, und das Grundgesetz, das sie aufstellt, ist das Substanzgesetz, unter dem sie das ältere chemische Gesetz von der Erhaltung des Stoffes und das jüngere physikalische Gesetz von der Erhaltung der Kraft zusammenfaßt. Im Grunde genommen sollen beide mit Notwendigkeit aus dem Prinzip der Kausalität hervorgehen. Ohne nähere Begründung werden nun von Haeckel beständig Energie und Geist oder Seele miteinander verwechselt, und so gelangt er denn zu einem Monismus, der wie bei Büchner für den Zusammenhang von

Materie und Energie oder von Stoff und Kraft ohne weiteres den wesentlich anderen von Materie und Geist oder Seele einsetzt. Diese fundamentale Vermengung muß man sich vergegenwärtigen, um den psychophysischen Stufenbau der Welt im Haeckelschen Sinne zu verstehen.

Im Reiche des Unorganischen herrschen als Ausprägungen der Materie die wägbare Masse und der (wenigstens praktisch) unwägbare Äther. Beide sind nicht tot, sondern sie besitzen Empfindung und Wille (natürlich niedersten Grades), die auch wohl Fühlung und Strebung genannt werden. Die Atome empfinden nämlich, wenn auch unbewußt, Lust bei Verdichtung, Unlust bei Spannung und sie streben daher nach jener und kämpfen gegen diese. Schon der einfachste chemische Prozeß zeigt solche unbewußte Wahlverwandtschaft, die auch in den Verhältnissen der Geschlechter zueinander hervortritt.

Gleichfalls unbewußten Charakter trägt das Seelenleben der niederen Organismen an sich. Jede lebendige Zelle besitzt psychische Eigenschaften, und das Seelenleben der vielzelligen Tiere und Pflanzen ist nichts anderes als das Resultat der psychischen Funktionen der ihren Leib zusammensetzenden Zellen. Während aber bei den unteren Stufen des organischen Reiches alle Zellen des Körpers daran beteiligt sind, sollen dagegen in den höheren Gruppen nur die Seelenzellen, ein auserlesener Teil, den psychischen Funktionen dienen. In diesen Seelenzellen hat die unbewußte Vorstellung ihren Sitz, sie werden auch als Empfindungs- und Willenszellen unterschieden und mit der Bildung von Gedanken, insbesondere des Bewußtseins, betraut.

Haeckel trennt somit das unbewußte und bewußte Seelenleben voneinander. Jenes, dem auch beim Menschen eine weit größere Ausdehnung zukommt, ist aller Materie zuzuordnen, dieses dagegen findet sich nur beim Menschen und bei jenen höheren Tieren, die ein zentralisiertes Nervensystem und Sinnesorgane besitzen. Das Bewußtsein ist eine innere Anschauung und wird mit einer Spiegelung verglichen. Das neugeborene Kind ist noch ganz ohne dasselbe. Erst in dem Moment, wo es zum erstenmal Ich sagt, beginnt sein Selbstbewußtsein zu keimen. Übrigens gehören beide Gebiete des Seelenlebens eng zusammen und sind durch keine scharfe Grenze voneinander getrennt.

Die Seele ist sonach eine Naturerscheinung, und die Psychologie wird zu einem Zweige der Physiologie. „Die allgemein herrschende Auffassung des Seelenlebens . . . . betrachtet Seele und Leib als zwei verschiedene Wesen. Diese beiden Wesen können unabhängig voneinander existieren und sind nicht notwendig aneinander gebunden . . . Die Seele . . . ist ein unsterbliches, immaterielles Wesen, ein spirituelles Agens, dessen rätselhafte Tätigkeit uns völlig unbekannt ist." Haeckel erklärt diese hypothetische, selbständige Geisteswelt für ein Produkt der dichtenden Phantasie. Im Gegensatz dazu erblickt die natürliche Auffassung des Seelenlebens darin „eine Summe von Lebenserscheinungen, welche gleich allen anderen an ein bestimmtes materielles Substrat gebunden sind", das als Psychoplasma bezeichnet wird, weil es durch die chemische Analyse überall als ein Körper nachgewiesen ist, welcher zur Gruppe der Plasmakörper gehört. So wird denn auch die Psyche als der Kollektivbegriff für die gesamten psychischen Funktionen des Psychoplasma oder auch als der Kollektivbegriff für eine Summe von Gehirnfunktionen bestimmt. Nicht nur die Vorgänge des niederen Seelenlebens sind durch physiologische Prozesse in dem Plasma der zugehörigen Zellen, also durch physikalische und chemische Veränderungen in ihnen bedingt, sondern es gilt dasselbe auch für alle höheren Seelentätigkeiten der höheren Tiere und des Menschen.

Es erscheint danach unumgänglich, außer der Selbstbeobachtung noch die anatomische Untersuchung der Seelenorgane und die physiologische Analyse von deren Funktionen für eine wissenschaftliche Psychologie heranzuziehen. Aber davon haben die meisten sogenannten Psychologen gar keine oder nur höchst unvollkommene Kenntnis. „So erklärt es sich, daß der größte Teil der gewaltigen psychologischen Literatur heute wertlose Makulatur ist." In den gangbarsten Lehrbüchern der modernen Psychologie werde statt einer Berücksichtigung der Anatomie und Physiologie über das immaterielle Wesen der Seele phantasiert, von dem niemand etwas wisse, und erhalte dieses unsterbliche Phantom alle möglichen Wundertaten zugeschrieben. In diesen Worten verrät Haeckel nur, daß er die moderne psychologische Literatur nicht kennt.

In dieser ist es seit einiger Zeit üblich, die Beziehungen zwischen den psychischen und den physischen Vorgängen nach dem

Prinzip des psychophysischen Parallelismus zu regeln, nach dem eine Zuordnung der ersteren zu letzteren behauptet wird, ohne über die Art dieses Verhältnisses eine genauere Bestimmung zu treffen, die bei dem gegenwärtigen Stande unseres Wissens nur eine hypothetische und problematische sein könnte. Diese vorsichtige Zurückhaltung äußert sich namentlich auch darin, daß man es vermeidet, von einem Kausalzusammenhange oder einer Wechselwirkung zwischen körperlichen und seelischen Erscheinungen zu sprechen. Haeckel dagegen findet, daß dieses Prinzip einen vollkommenen Dualismus von Leib und Seele begründe, und macht Wundt zum Vorwurf, daß er mit der Anerkennung eines solchen Prinzips ein kausales Verhältnis, einen natürlichen Kausalzusammenhang zwischen psychischen und physischen Vorgängen ablehne.

Wir wollen uns im Rahmen dieser Vorträge auf eine genauere kritische Prüfung von Haeckels Monismus oder Materialismus nicht einlassen. Abgesehen davon, daß wir zum Schluß dieses Abschnittes eine allgemeine Kritik des Materialismus bringen wollen, ist es bei der Unklarheit der Ausführungen Haeckels kaum ersprießlich, seine Lehren zum Ausgangspunkt einer wirklichen Beurteilung zu machen. Ich begnüge mich daher damit, ein paar Schwierigkeiten hervorzuheben, welche sich schon bei oberflächlicher Einsicht herausfinden lassen, und suche nicht zu entscheiden, ob dieselben auf unpräziser Ausdrucksweise oder auf unbemerkten Widersprüchen beruhen. Auf eine von diesen Schwierigkeiten habe ich bereits bei der Darstellung von Haeckels Ansichten hingewiesen. Sie besteht darin, daß die Begriffswörter Energie und Geist oder Seele ohne Unterscheidung neben- und füreinander gebraucht werden. Damit hängt es zusammen, daß das Seelenleben einerseits an jegliche Art von Materie gebunden wird, anderseits als Funktion einer bestimmten Materie, des Psychoplasma, erscheint. Auf die nämliche Schwierigkeit geht es zurück, wenn „ein natürlicher Kausalzusammenhang" für die Beziehungen zwischen psychischen und physischen Prozessen gefordert wird, während doch bei dem Verhältnis zwischen Materie und Energie als den zwei Grundeigenschaften einer und derselben Substanz von Kausalität gar nicht die Rede sein kann, wie schon der von Haeckel so hoch verehrte Spinoza unzweideutig gelehrt hat. Eine weitere Schwierigkeit fundamentaler Art liegt vor, wenn wir uns das

Verhältnis des unbewußten zum bewußten Seelenleben bei Haeckel klar zu machen suchen. Zwischen beiden soll keine scharfe Grenze bestehen, trotzdem ist das Auftreten von Bewußtsein an ein bestimmtes Organ, das Zentralnervensystem, geknüpft. In diesem Sinne wird sogar die Seele schlechthin als ein Kollektivbegriff für eine Summe von Gehirnfunktionen bezeichnet. Und wenn das Bewußtsein mit innerer Anschauung, auch wohl mit Selbstbewußtsein identifiziert wird, so fehlt Haeckel offenbar Verständnis oder Kenntnis der einfachen Tatsache, daß man Empfindungen, Vorstellungen, Gefühle haben oder erleben kann, ohne von ihnen zu wissen oder sie gar auf das Ich als ihren Träger zu beziehen, und daß die moderne Psychologie diese Tatsache nicht zum Unbewußten, sondern zum Bewußtsein rechnet. Endlich ist der Begriff der Seelenzelle unverständlich, wenn bewußtes und unbewußtes, also das ganze Seelenleben an diese besonderen Organe des Gehirnes geknüpft wird. Das erweckt die Vorstellung, als ob es Organismen gibt, in denen gewisse Zellen gar keine psychischen Funktionen haben, somit in reichlichem Maße Materie besteht, die ohne „Geist" ist.

Wir haben uns bei der Darlegung des Inhaltes von Haeckels Welträtseln auf diejenigen Teile beschränkt, welche den theoretischen Materialismus oder Monismus vertreten. Doch möge wenigstens mit einigen Worten noch darauf hingewiesen werden, welche Haltung sie, trotz der mitgeteilten, Bescheidenheit und Vorsicht bekundenden Selbstcharakteristik im Vorwort, im allgemeinen einnehmen.

Das Buch hat denselben Charakter naturwissenschaftlicher Anmaßung, dieselbe feindselige Haltung gegen die traditionelle und die herrschende philosophische Richtung, es verrät die gleiche unerlaubte Ignoranz in Sachen der Geschichte der Philosophie, der Religion und der Kirche[1]) und gleichen Mangel an gutem Willen, solche Dinge vorurteilslos und gerecht zu beurteilen, wie Büchners „Kraft und Stoff". Das Werk legt auch Zeugnis ab von derselben Unklarheit des Denkens, die Monismus und Materialismus nicht zu unterscheiden weiß, und von derselben Unfähigkeit, die eigentlichen Schwierigkeiten und Probleme

1) In der Volksausgabe von 1903 sind einige der schlimmsten Sünden dieser Art getilgt.

zu sehen und ihnen nachzugehen. Man kann es begreifen, daß Paulsen sagt, er habe mit brennender Scham dieses Buch gelesen, mit Scham über den Stand der allgemeinen Bildung und der philosophischen Bildung unseres Volkes. Daß ein solches Buch möglich sei, daß es geschrieben, gedruckt, gekauft, gelesen, bewundert und geglaubt werden konnte bei dem Volke, das einen Kant, einen Goethe, einen Schopenhauer besitzt, das sei schmerzlich. Aber freilich jedes Volk und jede Zeit haben die Literatur, die sie zu haben verdienen. Trösten wir uns damit, daß es auch hier wieder die urteilslose Menge ist, die heute Haeckel mit blindem Enthusiasmus verehrt, während sie vielleicht gestern im Nietzschekultus schwelgte und vorgestern auf Schopenhauer schwor. Das Urteil dieser Menge wiegt nicht schwer, und ihr Beifall ist für den Philosophen, den er umtoste, allezeit verdächtig und kompromittierend gewesen. —

Über den Materialismus hat sich historisch und kritisch in einem schönen Buche Friedrich Albert Lange geäußert, dessen Andenken in der „Geschichte des Materialismus" (6. Auflage 1898) fortlebt. Innerhalb gewisser Grenzen läßt hier Lange den Materialismus gelten. Für die Einzelwissenschaft ist er nach ihm ein annehmbarer Standpunkt, insbesondere darf auch eine wissenschaftliche Psychologie mit der Voraussetzung arbeiten, daß die seelischen Erscheinungen sämtlich durch Zustände und Tätigkeiten des Gehirnes bedingt sind. Aber zu einer Weltanschauung findet Lange den Materialismus durchaus untauglich; dazu eigne sich vielmehr nur ein Idealismus, der auf dem Boden der kantischen Erkenntnistheorie groß geworden ist. Über das Transzendente ist eine Erkenntnis unmöglich, hier kann nur eine Dichtung, welche den sittlichen und religiösen Bedürfnissen des Menschen gerecht wird, ergänzend eintreten. Aber die in solcher Dichtung konzipierte ideale Welt steht nach Langes Ansicht höher als alle Gegenstände wissenschaftlicher Erkenntnis und ist zugleich für jedweden Fortschritt der Menschheit unentbehrlich. So zieht der Neukantianer und Positivist Lange (vgl. oben S. 18) eine scharfe Grenze zwischen der wissenschaftlichen Erkenntnis und einer dem Idealen zugewandten Dichtung.

Für den Materialismus ist es im allgemeinen charakteristisch, daß er gar keine Achtung vor der Geisteswissenschaft, vor ihren Methoden und Ergebnissen hat, und daß er die

metaphysische Natur seiner Behauptungen nicht erkennt und nicht zugibt. Psychologische Einsichten, geschichtliche Forschungen, Quellenkritik, das alles glaubt er nicht im Anschlusse an die betreffenden Einzelwissenschaften, sondern unabhängig von ihnen oder wohl auch im Gegensatz zu ihnen ausführen oder gewinnen zu können. Es gibt nur *eine* Wissenschaft, der er blindlings vertraut und vor der er unbegrenzten Respekt hat, das ist die Naturwissenschaft. So kommt es, daß er voreilig sein Dogma von der Alleinwirklichkeit der Natur, ihrer Kräfte, Gesetze und Stoffe aufstellt und die Reduktion aller sonst in der Erfahrung gegebenen Erscheinungen auf die Materie und deren Eigenschaften fordert. Daß aber in diesem Verfahren bereits eine Metaphysik, eine Überschreitung der empirischen Grenzen liegt, eine Antezipation von Erkenntnissen, die in den Einzelwissenschaften noch nicht ihre Aufstellung und Begründung gefunden haben, vermag er nicht einzusehen. Er nimmt vielmehr für seine Behauptungen denselben Grad wissenschaftlicher Gültigkeit und Berechtigung in Anspruch, den rein naturwissenschaftliche Theorien und Gesetze erworben haben. Materie und Kraft scheinen ihm ohne weiteres reale Größen, ja sogar die einzigen Realitäten zu sein. Seine Weltanschauung ist somit, da sie des kritischen Fundamentes entbehrt und die besonnene Zurückhaltung des Urteiles in zweifelhaften Fragen vermissen läßt, eine völlig dogmatische. *Einseitigkeit* und *Dogmatismus* sind charakteristische Merkmale dieser Denkrichtung zu allen Zeiten, in denen sie bisher zur Geltung gekommen ist, gewesen.

Gegen den Materialismus können hauptsächlich drei Argumente ins Feld geführt werden, die wenigstens zurzeit seine Berechtigung in Frage stellen und ihn weit entfernt davon erscheinen lassen, eine empirisch bewiesene oder gar selbstverständliche Anschauung zu sein. Das *erste* dieser Argumente ist der *Naturwissenschaft* entnommen. Nach dem um die Mitte des 19. Jahrhunderts aufgestellten und seither zur allgemeinen Anerkennung gelangten Gesetze von der Erhaltung der Energie ist die Summe der in einem geschlossenen System aufgespeicherten und wirkungsfähigen Energien, welcher Art sie auch sein mögen, eine konstante. Unterscheiden wir eine mechanische, elektrische, thermische und chemische Energie, so muß hiernach innerhalb eines selbständigen Ganzen nur ein Austausch oder eine Verwandlung von Energien ineinander, nicht aber eine neue Ent-

stehung oder ein völliges Verschwinden vorhandener Energien stattfinden können. Mechanische Arbeit kann ganz oder teilweise in Wärme übergehen oder eine chemische Energie sich in ein entsprechendes, „äquivalentes" Quantum elektrischer Energie umsetzen, aber die gesamte, überhaupt zur Verfügung stehende Energie kann keine Änderung ihres Betrages erleiden. Vermöge dieses Erhaltungsgesetzes würde die Erzeugung irgendwelcher Bewußtseinsvorgänge durch materielle Prozesse einen Verlust von Energie, etwa in der chemischen Form, bedeuten, ohne daß dafür ein äquivalentes Quantum einer anderen der bekannten Energieformen einträte. Die materialistische Behauptung gerät somit in Widerspruch mit einem Grundgesetz der Naturwissenschaft. Auf die mannigfaltigen Versuche, die im Interesse anderer Anschauungsweisen unternommen worden sind, um eine kausale Beziehung zwischen Körper und Seele annehmbar zu machen, brauchen wir hier nicht einzugehen.

Ein zweites Argument ist der Psychologie entnommen. Der Materialismus wäre für diese Wissenschaft wenigstens eine brauchbare Hypothese, wenn es mit seiner Hilfe gelänge, auch nur die einfachsten und elementarsten psychischen Vorgänge verständlich zu machen. Nun ist aber wiederholt bemerkt worden, daß uns die Empfindung eines Rot oder eines Tones von bestimmter Höhe in keiner Weise dadurch begreiflicher wird, daß man sie auf irgendwelche Gehirntätigkeit zurückführt. Dem Blindgeborenen kann z. B. selbst die genaueste Beschreibung der Netzhaut, des Sehnerven und des Sehzentrums und die eingehendste Schilderung aller Prozesse, die in diesen Organen vor sich gehen müssen, damit eine Farbenempfindung zustande komme, keine Vorstellung dieses elementaren psychischen Vorganges vermitteln. Die Seelentätigkeiten müssen unmittelbar erlebt werden oder als Bewußtseinstatsachen gegeben sein, wenn anders eine wirkliche Kenntnis von ihnen soll erlangt werden können, und sie sind nur für das sie erlebende Subjekt vorhanden und faßbar. Damit hängt es zusammen, daß wir von dem Seelenleben anderer ebenfalls nur auf Grund der eigenen Erfahrung ein Verständnis gewinnen und ihre Ausdrucksbewegungen in Miene, Gebärde und Sprache nur nach Maßgabe persönlicher Erlebnisse als Zeichen bestimmter Bewußtseinsvorgänge zu deuten wissen. Auch Büchner muß zugeben, daß wir nicht wissen, wie ein Nervenprozeß es anfange, einen

Bewußtseinsvorgang hervorzubringen. Der Materialismus erscheint daher von diesem Gesichtspunkte aus als eine für die Psychologie unbrauchbare, weil zu einer Erklärung ihrer Tatsachen unfähige Annahme. Die Bedingtheit der Seelenerscheinungen durch materielle, insbesondere nervöse Prozesse soll damit nicht geleugnet werden. Ihr aber wird man in der modernen Psychologie am einfachsten und zweckmäßigsten durch den Begriff eines psychophysischen Parallelismus gerecht, wonach die geistigen Vorgänge von körperlichen begleitet sind, ohne daß die Art dieses Zusammenhanges genauer bestimmt werden könnte (vgl. S. 45).

An das zuletzt besprochene Argument können wir anknüpfen, wenn wir ein drittes der Erkenntnistheorie entstammendes hinzufügen wollen. Fragen wir uns nämlich, wie wir denn überhaupt zu der Aufstellung solcher Begriffe wie Materie, Energie und dergleichen gelangen, so läßt sich im allgemeinen behaupten, daß sie dazu dienen, das in unserer Erfahrung von uns Unabhängige, einer selbständigen Gesetzlichkeit des Geschehens Angehörige darzustellen. Nicht, daß wir Blau und Gelb, Töne und Gerüche überhaupt erleben, sondern daß wir derartige Eindrücke in einer bestimmten, von uns nicht willkürlich abzuändernden Reihenfolge oder Koexistenz haben beziehungsweise nicht haben, ist der einer Konstruktion der Außenwelt mit Hilfe der erwähnten Begriffe zugrunde liegende Tatbestand. Nicht also die Empfindungen, die psychischen Vorgänge, die Bewußtseinsinhalte als solche, sondern nur die Beobachtung, daß dieselben kommen und gehen, entstehen und vergehen, sich ändern oder erhalten bleiben, in bestimmter Gruppierung und Ordnung schlechthin gegeben sind, ohne daß all das von uns abhängig wäre, als unser Erzeugnis oder unsere Tat aufgefaßt werden könnte, mit anderen Worten der unserer Willkür entzogene Zusammenhang, in dem sie erscheinen, bildet den Ausgangspunkt aller naturwissenschaftlichen Forschungen und Begriffe und läßt uns von einem Körper, den wir wahrnehmen, oder einer Energie, die auf uns wirkt, reden. Ein solcher Zusammenhang ist den Empfindungen selbst aufgenötigt, also für sie zufällig. In ihnen kann daher auch der Grund, daß sie sich so und nicht anders verhalten, nicht gefunden werden; ebensowenig in dem empfindenden Subjekt, das die betreffenden Empfindungen als seine Bewußtseinsinhalte an-

ſpricht. Hieraus wird ohne weiteres verſtändlich, daß die naturwiſſenſchaftlichen, von dem Materialismus benutzten Begriffe von vornherein gar nicht die Beſtimmung haben und haben können, Bewußtſeinsvorgänge in ihrer Beſonderheit und Eigenart verſtändlich zu machen oder zu erklären. Man verkennt ſomit von ſeiten des Materialismus die Aufgabe und Bedeutung ſolcher Realitäten wie Materie und Energie völlig, wenn man ihnen zutraut, über den ihnen zugewieſenen Geltungsbereich hinaus das geſamte Seelenleben aus ſich erzeugen zu können.

IV. Der Naturalismus.

Mit einer eigentümlichen Regelmäßigkeit stellt sich von Zeit zu Zeit die Forderung ein, man solle natürlich sein und leben, sich als Glied der Natur fühlen und betrachten, den Gesetzen der Natur gehorchen und sie als Normen für das eigene Verhalten anerkennen. Dabei hängt es selbstverständlich von der besonderen Art des Unnatürlichen oder Naturwidrigen ab, was man in seinem Kampf gegen dasselbe als das Normale oder Ideale proklamiert. Wenn die Stoiker ein naturgemäßes Leben forderten, so meinten sie damit ein vernunftgemäßes, auf die Herrschaft des höchsten Seelenvermögens der Menschennatur gegründetes Leben. Wenn dagegen Rousseau eine Rückkehr zur Natur predigte, so verstand er darunter die Abstreifung aller Fesseln der Kultur, den Weg in das Kinderland unschuldiger, harmloser und aufrichtiger Ursprünglichkeit und Glückseligkeit. Und abermals eine neue Färbung erhielt der Naturalismus bei seinen Hauptvertretern im 19. Jahrhundert, bei Ludwig Feuerbach und Friedrich Nietzsche. In der Regel haftet dieser Richtung etwas Polemisches, Revolutionäres an. Sie wird zu der herrschenden Anschauung in größtmöglichen Gegensatz gebracht und wendet sich begreiflicherweise gegen alle supranaturalistische Tendenz. Eine Theorie und Kritik der übernatürlichen Werte in der Moral und der Religion bildet die Grundlage für die Aufrichtung und Empfehlung der natürlichen Werte, die an die Stelle jener zu treten haben. Der moderne Naturalismus steht dabei, ebenso wie der Materialismus, unter dem beherrschenden Einfluß der naturwissenschaftlichen Erkenntnis.

Ludwig Feuerbach († 1872) hat den Stufengang seiner Entwickelung selbst in die Formel gefaßt: „Gott war mein erster Gedanke, die Vernunft mein zweiter, der Mensch mein dritter und letzter Gedanke." Von Anfang an richtete sich sein Bestreben darauf, eine naturalistische Entwickelungsgeschichte der Religion zu liefern. Zunächst wird dabei die Religion als eine Objekti-

vierung der Gattung oder des Wesens Mensch aufgefaßt, als eine Selbstbefriedigung des Menschen, der sein eigenes Wesen ins Unendliche steigert und sich dann als Gott gegenüberstellt. So wird Gott zum Verwirklicher oder zur Wirklichkeit der menschlichen Wünsche nach Glückseligkeit, Vollkommenheit, Unsterblichkeit, zum „Jawort unserer Wünsche". Später findet Feuerbach in dieser Betonung des Gattungsmäßigen, Typischen selbst noch einen Rest theologischer und religiöser Auffassung und fordert nunmehr von der wahren Philosophie, daß sie Empirie sei, nur mit der konkreten Wirklichkeit, mit dem Sinnlichen sich beschäftige. Darum nennt er den logischen Begriff, der das Allgemeine, die Gattung ausdrückt, den Neid der Gedankenarmut gegen den unerschöpflichen Reichtum der Sinnlichkeit. Die Philosophie müsse sich als Lehre vom Sinnlichen eng an die Naturwissenschaft anschließen. Das wichtigste Sinnenobjekt aber ist nach ihm der Mensch, und zwar nicht mehr der generelle oder ideelle, sondern der leibliche Mensch. Der Leib des Menschen soll das Maß aller Dinge sein und Physiologie als Wissenschaft von den Leibesfunktionen die Basis der Philosophie bilden. Es ist verständlich, wenn Feuerbach darüber selbst gelegentlich sagt, das Eigentümliche an seiner Philosophie sei, daß sie keine Philosophie sei. In der Religion wird jetzt die einfache Grundwahrheit gefunden, daß der Mensch ein Kind und Glied der Natur ist und ein Gefühl von seinem Zusammenhange, seinem Einssein mit der Natur oder Welt, von seiner Endlichkeit und Abhängigkeit von der Natur und ihren Gesetzen hat.

Eine individualistische Färbung nimmt der Naturalismus bei Max Stirner (Pseudonym für Kaspar Schmitt † 1856) an, der sich mit Feuerbach von allem Supranaturalismus lossagt, aber zugleich den entschiedensten Egoismus verkündet. Der durchschlagende Erfolg seines Buches: „Der Einzige und sein Eigentum" (1845) war zwar von vorübergehender Bedeutung. Aber es ist und bleibt eine der merkwürdigsten Erscheinungen in der deutschen Literatur der nachhegelschen Periode und erregt auch in der Gegenwart wieder ein lebhafteres Interesse. „Gott und die Menschheit — so heißt es darin — haben ihre Sache auf Nichts gestellt, auf nichts als auf sich. Stelle ich denn meine Sache gleichfalls auf Mich, der ich so gut wie Gott das Nichts von allem anderen, der Ich mein Alles, der Ich

der Einzige bin." Die erste Abteilung des Werkes enthält eine geistreiche Kritik der Menschenauffassung im Altertum, im Christentum und bei den „Freien" auf politischem, sozialem und humanem Gebiet. In der zweiten Abteilung tritt das Ich an die Stelle des Menschen. „Im Besitz meiner Eigenheit bin Ich Eigner meiner Macht, meines Verkehres, meines Selbstgenusses, und Ich bin in ihr, wenn ich mich als Einzigen weiß." Der Einzige bedeutet also ein Für-sich-sein, eine Individualität, die Tatsache, daß man nicht zum zweitenmal in der Welt ist. Aus dieser Beschränkung auf das Ich folgt ein Egoismus, der besagt, daß jeder in seiner Welt lebt, ihr Mittelpunkt ist. Die Selbstvergessenheit steht damit nicht im Widerspruch, da sie nur eine Art unserer Befriedigung, ein Genuß unserer Welt und unseres Eigentums ist. Zugunsten des Begriffes Mensch hat man nach Stirner den Einzigen verworfen und übersehen, daß in diesem die allein mögliche Realität des Menschen liegt. Mein Recht ist, wozu Ich mich berechtige, mein Eigentum, wozu Ich mich ermächtige. Jede Art von Gemeinschaft, Familie, Gesellschaft, Staat ist ein Feind des Ich. Ich habe gegen andere keine Pflicht und demütige mich vor keiner Macht. Wahrheiten, die allgemeine Geltung beanspruchen, sind Phrasen, Redensarten, Worte, die in Zusammenhang gebracht die Logik, die Wissenschaft, die Philosophie bilden. Ich bin vielmehr das Maß von allem. Die Wahrheiten unter Mir sind Mir lieb, Wahrheiten über Mir kenne ich nicht. Von Narren, die sich einbilden, Sünder zu sein, wimmelt die Erde, aber sie leben nur von den Träumen ihrer kranken Einbildung. Ich weiß, daß wir allzumal vollkommen sind. „Stell' Ich auf Mich, den Einzigen, meine Sache, dann steht sie auf dem Vergänglichen, dem sterblichen Schöpfer seiner, der sich selbst verzehrt, und Ich darf sagen:

Ich hab' mein Sach' auf Nichts gestellt."

Man kann zweifelhaft sein, inwieweit die schroffen und kühnen Äußerungen des Buches ernsthaft zu nehmen sind. Vielleicht ist der Sinn des Ganzen folgender: Wir sind allzumal, bewußt oder unbewußt, Egoisten. Sehen wir diesem Standpunkt einmal furchtlos ins Angesicht und suchen wir folgerichtig zu bestimmen, was sich daraus ergibt. Vielleicht war es dabei zugleich auf eine Entlarvung verbreiteten Scheinheiligtums abgesehen, das in Selbstverleugnung, Barmherzigkeit und Liebe die höheren Mächte pries, die von aller unheiligen Beziehung

auf das eigene Wohl und Wehe frei wären und ihre Träger frei werden ließen, und das doch auf egoistischen Regungen und Motiven ertappt werden konnte. Daneben verrät sich freilich ein ursprünglicher Individualismus in dem Buche, eine kräftige und umfassende Reaktion gegen die Bevormundung und Regulierung aller natürlichen Triebe und Bedürfnisse des einzelnen. Darum hat das Ich keine Pflicht und kein Gesetz anzuerkennen, sondern steht jeder beliebigen Ordnung und Schranke in freier Unabhängigkeit und Willkür gegenüber. Diese Reaktion gegen den nivellierenden und uniformierenden Einfluß der Gesellschaft, des Staates, der Kultur hat ihren stärksten Ausdruck in Nietzsche gefunden, der das Interesse der Persönlichkeit mit einer ganz persönlich leidenschaftlichen und ergreifenden Sprache zu vertreten wußte. Die ordnenden, ausgleichenden, auf das Durchschnittliche hinarbeitenden Mächte der Gesamtheit, die Herrschaft der Lüge und Konvention und die Einschränkung selbstbewußten Wollens unter dem Einfluß der öffentlichen Meinung, die Demut, Selbstverleugnung und Ergebung in einen höheren Willen, welche von der Religion gepredigt werden — das sind die Richtungen, Stimmungen und Kräfte, gegen die sich dieser moderne Naturalismus wendet. Hand in Hand mit der persönlichen Form des Kampfes geht die Neigung zu Paradoxien und Übertreibungen, die Agitation für ein anders geartetes Ideal der Lebensanschauung, die Unwissenschaftlichkeit der Beweisführung, die auf Überreden, nicht auf Überzeugen, auf Bezwingen, nicht auf Begründen abzielt. Im folgenden sollen diese allgemeinen Betrachtungen eine ausführlichere Illustration erhalten.

Friedrich Nietzsche (1844—1900)

hat ursprünglich im Anschluß an zwei von ihm hochverehrte Autoritäten, Schopenhauer und Richard Wagner, in ihrem Sinne gedacht und geschrieben. Seine eigenen Anschauungen, die seit dem Anfange der achtziger Jahre des 19. Jahrhunderts in verschiedenen Werken niedergelegt sind, hat er in eine halb poetische, halb didaktische Form gekleidet. Vorwiegend dichterisch geben sie sich in dem großen, an tiefen Gedanken und Empfindungen reichen Buch: Also sprach Zarathustra, 1883—1891. Einen stark aphoristischen Charakter trägt ihre Darlegung in: Jenseits von Gut und Böse, 1886. Eine einfachere, wissenschaftlicher, namentlich systematischer gehaltene Ausführung wird

ihnen zuteil in der der vorgenannten zur Erläuterung beigegebenen Abhandlung: Zur Genealogie der Moral, 1887. Die beste Übersicht über den gesamten Inhalt seiner neuen Lehre liefert aber das erst kürzlich als 15. Band seiner Werke herausgegebene Buch: Der Wille zur Macht, 1901. Von der großen Literatur über Nietzsche sei hier nur zunächst die umfassende Biographie der Schwester Elisabeth Förster-Nietzsche: Das Leben Friedrich Nietzsches, 1895—1904 genannt, ferner sei die feinsinnige Studie von Riehl: „Friedrich Nietzsche, der Künstler und Denker", 3. Aufl. 1902, die von der Schwester besonders empfohlene Darstellung von Lichtenberger: Die Philosophie Friedrich Nietzsches, 1899, das die Entwickelung des Philosophen genauer verfolgende Buch von Ziegler: Friedrich Nietzsche, 1900, die den philosophischen Gehalt seiner Lehren bloßlegende und prüfende Schrift von R. Richter: Friedrich Nietzsche, sein Leben und sein Werk, 1903 und das umfangreiche, die gesamte schriftstellerische Tätigkeit Nietzsches würdigende Buch von A. Drews: Nietzsches Philosophie, 1904, hervorgehoben. Die Gesamtausgabe der Werke erfolgt in zwei Abteilungen, von denen die erste die von Nietzsche selbst veröffentlichten Schriften in acht Bänden umfaßt, während die zweite, noch nicht vollendete, Fragmente, Entwürfe und Aufzeichnungen aus dem Nachlaß darbietet.

Die Aufgabe, welche sich Nietzsche in der letzten Periode seines Denkens gestellt hatte, bezeichnet er selbst als die Umwertung aller Werte. „Ich habe das Glück, nach ganzen Jahrtausenden der Verirrung und Verwirrung den Weg wieder gefunden zu haben, der zu einem Ja und einem Nein führt.

Ich lehre das Nein zu allem, was schwach macht, — was erschöpft.

Ich lehre das Ja zu allem, was stärkt, was Kraft aufspeichert, was das Gefühl der Kraft rechtfertigt.

Man hat weder das eine noch das andere bisher gelehrt: man hat Tugend, Entselbstung, Mitleiden, man hat selbst Verneinung des Lebens gelehrt. Dies alles sind Werte der Erschöpften."

Ehe man sich aber zu einer neuen Wertung entschließt, muß man die volle Einsicht in die Unbrauchbarkeit der alten Werte haben, muß man einen „pathologischen Zwischenzustand" durchmachen, der ein einfacher Nihilismus des Bestehenden, Anerkannten, Geltenden ist. Extreme Positionen werden nicht

durch ermäßigte abgelöst, sondern wiederum durch extreme, jedoch umgekehrte. Der Nihilismus erreicht aber seine extremste Form in der Behauptung, daß alles sinnlos ist, und daß dieses Sinnlose ewig ist. Das Pathologische dieser Ansicht besteht in ihrer ungeheuren Verallgemeinerung, in dem Schluß von der relativen auf eine absolute Sinnlosigkeit.

Als Sinnlosigkeit erkennt Nietzsche an die gegenwärtig herrschende und die Handlungen der Menschen bestimmende Rangordnung der Werte. Hochgeschätzt werden hiernach Tugenden wie Wahrhaftigkeit, Menschenliebe, Güte oder Hilfsbereitschaft. Vor ihnen haben selbst Kant und Schopenhauer, die in anderer Beziehung kritisch und frei gedacht, ihre Reverenz erwiesen. Nun gibt es aber keinen anderen objektiven Wertmaßstab, als den des Lebens und der Lebensfähigkeit. Leben ist Wille zur Macht, „was der Mensch will, was jeder kleinste Teil eines lebenden Organismus will, das ist ein Plus von Macht". An anderer Stelle heißt es: „Es gehört zum Begriff des Lebendigen, daß es wachsen muß — daß es seine Macht erweitern und folglich fremde Kräfte in sich hineinnehmen muß." Darum können wir eine Wertbestimmung nur von dem Gesichtspunkte aus vornehmen, daß wir die Beziehung der zu wertenden Eigenschaften oder Tätigkeiten zu dem von ihnen bewirkten „Quantum gesteigerter und organisierter Macht" abschätzen. In diesem Sinne gibt es nützliche, gesunde, normale und schädliche, kranke, abnorme Instinkte, von denen jene das Leben bejahen, diese verneinen. Darum sind Wahrhaftigkeit, Güte usw. zu bekämpfen, sobald sie der Vitalität, der Lebenskraft schädlich werden. Hatte einst Schiller in seiner Braut von Messina gesagt: „Das Leben ist der Güter höchstes nicht", so ist der hier von Nietzsche eingenommene Standpunkt am einfachsten durch die Antithese auszudrücken: Der Güter höchstes ist das Leben.

Nietzsche unterzieht nun die unter dem Einfluß des Christentums entstandenen moralischen Anschauungen und Urteile einer scharfen Kritik. Er findet in ihnen „eine Abkehr vom Willen zum Dasein". Die wichtigsten und zukunftsvollsten Triebe des Lebens seien bisher verleugnet worden, so daß das Leben einen Fluch über sich habe. Im Gegensatz zu dieser von ihm verworfenen Moral erstrebt er, der „Immoralist", die „Wiederherstellung des Menschheits-Egoismus". Es gibt nach ihm zwei wesentlich verschiedene Formen der sittlichen Wert-

schätzung aller Völker und Zeiten, die man durch die Ausdrücke Herrenmoral und Sklavenmoral, Aristokratismus und Demokratismus, Individualismus und Herdengesinnung bezeichnen kann. Der Vertreter einer Herrenmoral, der Edle, Vornehme nennt gut alle die physischen und sittlichen Eigenschaften, die er bei sich selbst und seinesgleichen hochschätzt: Stärke, Macht, Härte gegen sich und andere, Kühnheit, auch wohl List und Grausamkeit. Er hat Pflichten der Dankbarkeit und Treue nur gegen seinesgleichen und achtet die Tradition, in der er aufgewachsen und erzogen worden ist. Schwäche und Feigheit verurteilt er, Mitleid und Selbstlosigkeit spielen bei ihm keine Rolle, Stolz und Lebensfreude sind seine Lebensgefühle. Sein Typus wird bezeichnet als „die wahre Güte, Vornehmheit, Größe der Seele, die aus dem Reichtum heraus: welche nicht gibt, um zu nehmen, — welche sich nicht damit erheben will, daß sie gütig ist; — die Verschwendung als Typus der wahren Güte, der Reichtum an Person als Voraussetzung". Anderswo wird an ihm gepriesen „die heile, gesunde Selbstsucht, die aus mächtiger Seele quillt, zu der der hohe Leib gehört, der schöne, sieghafte, erquickliche".

Ganz anders verhält es sich mit den Sklaven. Sie sind erfüllt von einem Mißtrauen gegen das Leben und von einem instinktiven Haß gegen die Mächtigen, die sie verfolgen und bedrücken. Diese erscheinen ihnen als die Barbaren, als der Typus des Bösen, und so betrachtet der Schwache alles Gewaltsame, Harte, Furchtbare, Übermächtige als böse. Das Gute dagegen schließt bei ihnen die von den Herren verachteten Tugenden: Mitleid, Geduld, Demut, Wohlwollen, Betriebsamkeit ein. Diese Sklavenmoral hat durch Judentum und Christentum über die Herrenmoral den Sieg davongetragen. Der Instinkt der Herde hat in ihr ein Bollwerk gefunden gegen die Starken und Unabhängigen, der Instinkt der Leidenden und schlecht Weggekommenen hat sich in ihr empört gegen die Glücklichen, der Instinkt der Mittelmäßigen hat durch sie seine Rechtfertigung gefunden gegenüber den Ausnahmen.

Die Folge dieses Sieges der Sklavenmoral über die Herrenmoral ist nach Nietzsche die Dekadenz, als deren unwiderlegliches Symptom eine Verminderung der Vitalität auf der ganzen Linie schaffender, treibender, wirkender Lebenstätigkeit sichtbar wird. Diese Entartung braucht nun nicht zum

Untergang, zur Selbstauflösung zu führen, sie kann vielmehr auch der Ausgangspunkt zu neuem Leben, zu höherer Kraft werden. Das Ziel der Menschheit liegt nicht an ihrem Ende, sondern in ihren höchsten Exemplaren. Solche zu züchten, muß unsere Aufgabe sein, wenn anders wir uns über den Nihilismus erheben wollen und können. Ein derartiges höheres Exemplar der Gattung Mensch, das den Typus eines Herrn, eines Vornehmen und Mächtigen repräsentiert, wird von Nietzsche Übermensch genannt. Für ihn soll der Mensch, d. h. der Bekenner der Sklavenmoral, ein Gelächter oder eine schmerzliche Scham sein. Die Aufgabe dieser höheren Spezies besteht nicht in der Leitung der niederen, sondern diese bildet die Basis, auf der jene ihren eigenen Interessen lebt, auf der sie erst stehen kann. Die Bedingungen, unter denen eine starke und vornehme Spezies sich erhält, sind die umgekehrten von denen, unter welchen die Herde ihr Dasein fristet. Was nur den stärksten und fruchtbarsten Naturen zur Ermöglichung ihrer Existenz erlaubt ist — Muße, Abenteuer, Unglaube, selbst Ausschweifung — würde, wenn es den mittleren Naturen freistände, diese notwendig zugrunde richten. Hier ist die Arbeitsamkeit die Regel, die Mäßigkeit, die feste Überzeugung am Platze, kurz die Herdentugenden: unter ihnen wird diese mittlere Art Mensch vollkommen. Die gewöhnlichen Menschen bleiben also auch nach der erfolgten Züchtung von Übermenschen die stillen, gehorsamen Arbeiter, denen Religion das Elend ihres armseligen Lebens verklärt. Der Übermensch aber, der Weise, Werte schaffende soll hart sein gegen sich wie gegen andere, auf Wohlbehagen, Ruhe und stillen Lebensgenuß für sich verzichten und dennoch in allen Lebenslagen die Heiterkeit des guten Spielers, die fröhliche Unschuld des spielenden Kindes, die heitere Anmut des Tänzers zeigen.

Die Ausbildung dieser positiven Anschauung von dem Ziel der Menschheit, von der Entstehung einer höchsten Spezies dieser Gattung machte Nietzsche allein den Gedanken einer (schon in der griechischen Philosophie wiederholt gelehrten) ewigen Wiederkunft des Gleichen erträglich, welcher ihm anfänglich trübe und schwere Stunden bereitet hatte. Nach dieser Ansicht besteht die Welt aus einer endlichen Zahl von Elementen und hat nur eine endliche Summe von Energie zur Verfügung. Es muß sich darum eine gegebene Kombination

innerhalb eines unendlichen Zeitverlaufes wiederholen können. Hat sich aber ein bestimmter Weltzustand, der schon früher einmal da war, wieder eingestellt, so zieht er nach dem Kausalgesetze, welches ihn zur Ursache einer ganz bestimmten Wirkung macht, alle anderen bereits früher auf ihn gefolgten Zustände nach sich. Die ewige Sanduhr des Daseins wird daher immer wieder umgedreht. Es gibt hiernach keinen unendlichen Fortschritt, kein ununterbrochenes Aufsteigen zu höheren und höchsten Zielen, sondern alle bereits überwundenen Vorstufen müssen stets von neuem erklommen, alle Fehler und Schwächen in dem ewig sich gleich bleibenden Kreislauf des Geschehens ohne Ende wiederholt werden. Daraus folgt auch für mich die praktische Konsequenz, daß dieses Leben, das ich jetzt lebe, mein ewiges, d. h. immer wiederkehrendes Leben ist. Dieser Gedanke, dessen Notwendigkeit sich Nietzsche nicht entziehen zu können glaubte, wurde ihm nur erträglich durch die Aufgabe, die er damit der Menschenentwickelung gestellt sah. Es gilt in jedem Augenblicke so zu leben, daß man noch einmal leben will, denn man wird es jedenfalls. Und so schärft er dem Menschen ein: „Vergiß nicht, daß du für die Ewigkeit handelst!" Hat das Leben höchste Werte zu bieten, kann es sich im Sinne der Herrenmoral vollenden, dann ist es wert noch einmal gelebt zu werden, dann verliert der Gedanke einer ewigen Wiederkunft seinen verletzenden Stachel, seine deprimierende Schwere.

Nietzsche selbst hat die Tendenz seiner Betrachtungen als moralistischen Naturalismus bezeichnet. Seine Aufgabe sei, die scheinbar emanzipierten und naturlos gewordenen Moralwerte in ihre Natur zurückzuübersetzen, d. h. in ihre natürliche „Immoralität". Er ist somit in erster Linie und der Hauptsache nach ein Kritiker der bestehenden sittlichen Anschauungen und ein Agitator für die neue Wertordnung. Dabei ergeht es ihm wie meist den Agitatoren: er entwirft eine Karikatur des Bestehenden und übertreibt in einseitiger Richtung den eigenen Gesichtspunkt, das eigene Ideal. Die Sklavenmoral, die er schildert, ist niemals und nirgends in Herrschaft gewesen, so wenig wie eine Herrenmoral in seinem Sinne jemals bestand und voraussichtlich bestehen wird.

Der Gedanke einer im Kampfe ums Dasein sich vollziehenden Zuchtwahl, der ihm durch Darwins Lehre von der Entwickelung der Lebewesen nahegelegt war, bildet eine Grund-

lage für die Theorie von der Züchtung des Übermenschen. Der biologische Gesichtspunkt, wonach alles unter die Herrschaft vitaler Zweckmäßigkeit tritt, ist überhaupt für Nietzsches Lehren in ihrer letzten Fassung von dominierender Bedeutung geworden. Nicht nur die Moral, das sittliche Wollen und Handeln, sondern auch die Erkenntnis und ihr Ziel, die Wahrheit, hat sich im letzten Grunde vor diesem Forum auszuweisen. Alles wird darum zu einem relativen Werte gegenüber dem einzig absoluten des Lebens, kraftvoller Gesundheit und einer freien Ausübung des Willens zur Macht. Daneben erscheint Nietzsche als der Vertreter einer Renaissance der Antike, die schon so oft und in so verschiedenen Richtungen ihre Auferstehung gefeiert hat. Insbesondere berührt sich der Gegensatz zwischen der Herren- und Sklavenmoral mit der Lebensauffassung und Gesellschaftsordnung des Altertums und mit dem Gedeihen selbstbewußter, rücksichtsloser Kraftnaturen in der Zeit des Humanismus. Man kann Nietzsche zugleich den Rousseau des 19. Jahrhunderts nennen, wobei man freilich nicht verkennen darf, daß sein Ideal von dem seines französischen Vorgängers wesentlich abweicht. Rousseau erscheint ihm als ein „Symptom der Selbstverachtung und der erhitzten Eitelkeit", als der Plebejer, dem gegenüber er Voltaire als Aristokraten ausspielt. Er verlange ebenfalls eine Rückkehr zur Natur, aber „hinauf in die hohe, freie, selbst furchtbare Natur und Natürlichkeit, eine solche, die mit großen Aufgaben spielt, spielen darf".

Auf die zahlreichen Schwierigkeiten, mit denen die Gedankenwelt Nietzsches behaftet ist, kann hier nicht näher eingegangen werden. Nur auf einen besonders auffälligen Widerspruch sei hier hingewiesen. Einerseits ist nämlich Nietzsche offenbar von dem Glauben an die sittliche Selbstbestimmung des Menschen durchdrungen, da er ausdrücklich verlangt, man solle sein Leben so einrichten, daß man wünschen könne, es wiederholen zu müssen. Anderseits jedoch ruht seine Anschauung auf einem starren Fatalismus (er selbst bekennt sich gelegentlich zu einem amor fati), der nicht nur in dem Gedanken einer notwendigen Züchtung höherer Individuen, sondern auch in der Annahme einer mechanischen Wiederkehr des Gleichen erkennbar wird. Dieser Widerspruch zwischen zwei sich grundsätzlich ausschließenden Ansichten wird noch schneidender, wenn man bedenkt, daß Nietzsche ja gar nicht wissen konnte, ob sein und seiner Um-

gebung Leben, der ganze Weltzustand, in dem er sich befand, sich nicht bereits abgespielt hätten.

Die Maßlosigkeit, mit der er seine Angriffe gegen die Religion der Liebe und Barmherzigkeit, gegen soziale Bestrebungen und Gesinnungen proklamiert, steht in gar keinem Verhältnis zu der offenen Absicht, seinerseits auf die Menschheit reformatorisch, erziehend, bessernd einzuwirken. Wenn Nietzsche uns von der Schwester als einer der rücksichtsvollsten und liebenswürdigsten Menschen geschildert wird, so war er selbst jedenfalls nicht der stolze Übermensch, den er ersehnte, der reue- und gewissenlos über die zertrümmerten Existenzen der Mühseligen und Beladenen, der Schwachen und Kranken hinwegschreitet. Aber vielleicht hat er den Wert kraftvoller Gesundheit und Lebensfreude, die ihm, dem schwer Leidenden versagt waren und ihn nur in Stunden berauschender Produktivität beglückten, ganz besonders intensiv empfunden und darum seinem Ideal eine ausgesprochene Färbung nach dieser Seite verliehen.

Zweifellos ist Nietzsche einer der geistvollsten Schriftsteller aller Zeiten, der ästhetisch und psychologisch vor allem gewürdigt zu werden verdient. Er gehört zu jenen Dichter-Philosophen, die wie Platon und Bruno die Philosophie nicht sowohl im wissenschaftlichen Geiste, als vielmehr mit poetischen Mitteln und in künstlerischer Auffassung betreiben und pflegen, die ein Welt- und Lebensbild mit anschaulicher Klarheit zu entwerfen und mit warmer, eindringlicher Sprache zu empfehlen wissen. Die strengeren philosophischen Disziplinen, wie Logik und Erkenntnistheorie, hat Nietzsche nur gelegentlich gestreift, ohne sich ihren Problemen mit ursprünglichem Interesse hinzugeben, und in den anderen mit Vorliebe behandelten Disziplinen, wie Metaphysik und Ethik, hat er keine exakten Leistungen aufzuweisen. Man kann ihn darum überhaupt nicht schlechthin einen Philosophen nennen. Das Leben war sein Problem, die Bestimmung des Lebenswertes und der Lebensaufgabe lag ihm am Herzen. Das ist das einzige Thema, das sein Denken beherrscht, und das er mit erstaunlicher Beweglichkeit des Geistes in allen Tonarten, von der körperlichsten bis zur idealsten Form, zu variieren versteht. Was Welt und Wissenschaft, Religion und Kunst, Vergangenheit und Gegenwart tatsächlich sind und welche Gesetze in ihnen walten, diese theoretischen Fragen bekümmern ihn nur insoweit, als sie mit jenem Grundproblem des Lebens in Zusammenhang stehen.

Der Künstler, und zwar der musikalisch hochveranlagte Poet, ist bei Nietzsche seine dauernde und seine größte Seite. Wenn man seine haßerfüllten Angriffe gegen das Christentum, seine widerspruchsvollen und die Tatsachen vergewaltigenden Theorien, seine ungeschichtlichen Konstruktionen und Übertreibungen längst vergessen haben wird, als Beiträge zur Philosophie und Wissenschaft zu beurteilen, dann wird man ihn immer noch einen der größten Stilisten der deutschen Sprache, einen ausdrucksgewaltigen Dichter, einen Meister der Rede, der musikalischen Deklamation in Worten nennen und als solchen bewundern und genießen. Nicht alle Register schriftstellerischer Kunst stehen ihm freilich offen. Ihm fehlt die großzügige Einfachheit und Schlichtheit, die ruhige und dabei reiche Schönheit, die Erhabenheit tiefen, seligen Friedens, die olympische Klarheit, Harmonie und Heiterkeit. Er wettert und unterstreicht zu viel und ist zu pathetisch und unruhig. Keine klassische, sondern romantische Kunst berührt uns, wenn wir ihn lesen, er versetzt uns in die Stimmung des Barock, nicht der Renaissance, in dramatische Spannung und lyrische Erregung, während ihm die epische Gelassenheit und Fülle nicht liegt. Aber er ist ein Meister seiner Kunst, und man wird ihn in gewissem Sinne als den Richard Wagner der deutschen Prosa bezeichnen dürfen. Seine Aphorismen sprechen eine laute, zielsichere, bedeutungsgesättigte Sprache und schreiten in Pomp und Pracht, in wirksamen und überraschenden Wendungen einher. Und die Wahrheit, die in jeder Dichtung lebt, wird auch aus dieser ergreifend zu uns reden. Aber die Aufgaben der Wirklichkeit lösen wir mit der Kunst ebensowenig, wie die Probleme der Wissenschaft. Die Sage vom Übermenschen und von der ewigen Wiederkunft des Gleichen, von der Sklaven- und Herrenmoral kann uns erfüllen und erschüttern, wenn wir uns in den Bannkreis dieser Kunst begeben. Aber zu einer Umwertung der Werte gehört mehr, als prophetische Worte und persönliche Stimmungen zu leisten vermögen. Neue Werte müssen, damit sie Eingang finden, vorgelebt und vorgestorben werden und eine Selbstauflösung der alten Werte bereits antreffen. Noch aber sind wir weit davon entfernt, im Leben, im Willen zur Macht den unbedingten Wert zu erblicken, um dessen willen alles erstrebt und geschätzt würde. Und wenn nicht alle Zeichen trügen, ist die Lebenskraft der alten Werte noch ungeschwächt und ungebrochen.

So sehr man wünschen muß, daß Nietzsche in dem hier angedeuteten Sinne erfaßt und genossen werde, so hat doch seine Wirksamkeit noch nicht allgemein die ruhigen Bahnen eingeschlagen, auf denen solche Bewunderung und Einsicht allein sich störungslos bewegen können. Er verwirrt noch immer die Unreifen, die viel zu Vielen, die sich um ihn drängen und mit seinen halbverstandenen Schlagworten prahlend um sich werfen. Nicht für die Weisen scheint er seine Bücher, die geheimnisvollen Parabeln, die tiefsinnigen Dichtungen, die glänzenden Paradoxa geschrieben zu haben, sondern für die leichtgläubigen Toren, die sich an seinen Reden urteilslos berauschen und den Traum des Übermenschentums leichtfertig zu verwirklichen suchen. Aber auch seine Zeit wird kommen. Dann werden wir in ihm einen Dichter verehren, dessen eigenartige Bilder und Gleichnisse, dessen hinreißendes Pathos und lebenswarmer Ausdruck, dessen vollendete Herrschaft über eine gewisse Musik der Sprache ihm einen Ehrenplatz auf dem deutschen Parnaß anweisen. Dann werden wir seine Kritik, soweit sie berechtigte Tendenzen offenbart, beherzigen und aus seinen Phantasien das hohe Lied auf das Recht und den Wert der Persönlichkeit herausklingen hören. Dann werden wir in seinen Urteilen und Schilderungen den unmittelbaren Ausdruck einer ursprünglichen und bedeutenden Empfindung, den herben Protest gegen öde Gleichmacherei und innere Unfreiheit und das stolze Ideal heldenhafter Gesinnung und vornehmer Selbständigkeit erkennen und anerkennen. Angesichts der wilden Eruptionen eines ungezügelten Geistes aber wird sich uns wie bei Hamlet der Ausruf entringen: Welch edler Geist ist hier zerstört! Wir werden jedoch nicht vergessen, daß Hamlet die Maske des Wahnsinns wählte, um einer ungeheuren Wahrheit auf die Spur zu kommen, und daß er sich der großen Kunst des Schauspieles bediente, um das in der Verborgenheit schlummernde Geheimnis des menschlichen Herzens zur Selbstoffenbarung zu zwingen. Nietzsche ist der Wahrheitsucher im Gewande des irrenden und strauchelnden Menschen, der dem idealen Ziel der Einsicht in rastloser, leidenschaftlicher Bemühung nachjagt und dabei versäumt, die Sicherheit des Bodens, auf dem er dahineilt, gewissenhaft zu prüfen. „Dieser Hang und Drang zum Wahren, Wirklichen, Un-Scheinbaren, Gewissen", ruft er selbst einmal aus, wie bin ich ihm böse! Warum folgt mir gerade dieser düstere und leidenschaftliche Treiber! Ich möchte ausruhen, aber

er läßt es nicht zu." So werden wir zugleich an das Wort erinnert: Es irrt der Mensch solang er strebt! und an das andere: Wer immer strebend sich bemüht, den können wir erlösen. —

Dem Naturalismus im allgemeinen halten wir folgende Betrachtung entgegen. Aus der Unrichtigkeit der traditionellen Entstehungsgeschichte von Religionen oder Moralprinzipien folgt niemals die Unrichtigkeit der Religionen oder Moralprinzipien selbst. Mag die Schilderung, welche Feuerbach und Nietzsche von der Entstehung der Religion und der sittlichen Anschauungen des Christentums geben, zutreffend sein, so folgt daraus an sich noch nicht der Unwert oder die Unrichtigkeit dieser Überzeugungen oder Wertschätzungen. Außerdem ist sehr zu befürchten, daß der Naturalismus eines Feuerbach oder Nietzsche, zur herrschenden und zugleich praktisch erfolgreichen Theorie geworden, die Entwickelung der Menschheit nicht in fortschrittlichem, sondern vielmehr in rückschrittlichem Sinne beeinflussen würde. Auf die Stufe des Tieres kehrten wir zurück, wenn wir im Sinne der letzten Phase Feuerbachschen Denkens die leiblichen Bedürfnisse über unser Wesen und Sollen entscheiden oder mit Nietzsche das Leben um jeden Preis als den höchsten, alle Güter nach sich bestimmenden Wert maßgebend sein ließen. Endlich aber ist dieser Standpunkt mit der Aufhebung aller eigentlichen Philosophie gleichbedeutend. Bei Feuerbach geht sie in empirische Beobachtung oder Naturwissenschaft über, bei Nietzsche in Agitation, Umwertung von Werten. Damit verzichtet der Naturalismus nicht nur auf eine umfassende Weltanschauung, sondern auch auf die Begründung der Einzelwissenschaften, ja auf das Begreifen und die theoretische Erklärung überhaupt. Erkennen, Denken und Verstehen werden nur noch Mittel zum Zwecke, sind Lebensäußerungen wie jede andere, und verlieren ihre ausgezeichnete, für den Forscher und Philosophen schlechthin grundlegende Bedeutung. Als eine kulturgeschichtliche Erscheinung von größter Wichtigkeit ist der Naturalismus in wissenschaftlicher Beziehung allezeit nur von geringem Werte gewesen. Er hat auf- und angeregt, Gedanken und Stimmungen in Fluß gebracht, aber kein Problem gelöst, keine Frage wirklich beantwortet. Er gleicht einem Sturmwind, der die Luft reinigt und morsche Früchte oder welke Blätter und Blüten jählings niederwirft, aber keine lebensfähigen Keime mit sich führt und aufgehen läßt.

V. Der Idealismus.

Wenn ich den Satz ausspreche: Die Sonne ist 20 Millionen Meilen von der Erde entfernt, so meine ich, daß die Sonne, die Erde und die Entfernung zwischen ihnen *real* sind. Die damit ausgesagte, gewissen Objekten zugeschriebene Realität hat mit der Wahrheit meines Urteiles oder meiner Behauptung nichts zu tun, da sich diese nur auf meine Erkenntnis eines Gegenstandes, nicht auf ihn selbst bezieht. Ebensowenig ist sie mit der Bewußtseinswirklichkeit der ausgedrückten Tatsache identisch. Denn ich denke ja nicht an die blendend helle Scheibe oder den Boden zu meinen Füßen oder an den bei der Wanderung des Blickes durchmessenen Abstand zwischen mir und jener Scheibe, sondern an Weltkörper, deren Größe, Beschaffenheit und Entfernung voneinander nur begrifflich, in Worten und Zahlen fixiert und bestimmt werden.

In anderen Fällen verhält es sich genau so. Mag ich von Ätherschwingungen reden, die den gesehenen Farben entsprechen sollen, oder im Sinne der Chemie die Körper in Elemente und Atome zerlegen oder nach der Anschauung der Deszendenztheorie eine Entwickelung höherer Tierarten aus niederen annehmen oder den Charakter als eine der Hauptquellen unserer Handlungen bezeichnen oder Aristophanes den bedeutendsten Vertreter der attischen Komödie nennen, stets denke ich dabei an Realitäten, nicht an Vorstellungen oder Empfindungen, also nicht an Bewußtseinsinhalte. Alle die Begriffe und Ausdrücke, deren ich mich bei der Mitteilung derartiger Sätze bediene, schließen offenkundig den Hinweis auf selbständige, von uns und unserem Denken, Hören, Sehen und Verstehen unabhängige Existenzen ein, deren Wesen sich in einem wie auch immer gearteten Bewußtseinsinhalt nur andeutungsweise, nicht erschöpfend ausgeprägt findet.

Scheidet man nach einer sehr geläufigen Einteilung alle Wissenschaften in *formale* und *reale* Disziplinen, so wird

man sagen können, daß in allen Realwissenschaften solche Realitäten eine wichtige Rolle spielen. Auf dem Boden der formalen Disziplinen, der Logik und Mathematik, dagegen ist die Frage nach der realen Bedeutung ihrer Gegenstände belanglos. Der Sinn der logischen und der mathematischen Aussagen und Gesetze wird durch die Auffassung der Größe als einer Eigenschaft realer Gegenstände oder der Urteile als realer Denkprozesse ebensowenig wie durch die gegenteilige Ansicht berührt. In den Natur- und Geisteswissenschaften aber sowie in der Metaphysik wird eine Realität stets angenommen und ihrer Art nach genauer festzustellen versucht.

Will man nun im Sinne einer positivistischen Richtung auch innerhalb der Realwissenschaften bei der Bewußtseinswirklichkeit der Empfindungen, Vorstellungen, Gedanken stehen bleiben, so wird die herkömmliche Betrachtungsweise in den Natur- und Geisteswissenschaften sowie in der Metaphysik zu einer vielleicht unvermeidlichen, jedoch unberechtigten Zutat einer unkritischen Phantasie. In der Bestreitung aller solcher Realitäten, in deren Elimination aus der wissenschaftlichen Erkenntnis äußert sich ja gerade die antimetaphysische Tendenz, die wir bei Mach kennen gelernt und gewürdigt haben. Und in der Tat hat die Metaphysik von alters her den Versuch unternommen, die Realität aller Gegenstände unserer Erkenntnis, das Wesen der Welt zu bestimmen. Wenn Platon die Ideen als das Bleibende, Unveränderliche, Wesenhafte gegenüber den vergänglichen, scheinhaften Sinnenbildern schildert, oder Leibniz den ganzen Kosmos aus Monaden, d. h. Einzelwesen bestehend denkt, welche mit der Fähigkeit ausgerüstet sind, die ganze Welt vorzustellen, so treten uns hier metaphysische Bemühungen entgegen, die sich darauf richten, von allem Trug und Unbestand der Sinne oder zufälliger Ansichten in einer einheitlichen und zuverlässigen Weltanschauung frei zu werden. Ist das Resultat dieser Bemühungen die Annahme, daß die Welt im letzten Grunde aus geistigen Werten sich zusammensetze, die nach Analogie der in unserer inneren Erfahrung gegebenen Tatsachen des Seelenlebens gedacht werden, so redet man von einer idealistischen Metaphysik oder von einem Idealismus schlechthin. Ein derartiger Idealismus ist bei Platon und Leibniz erkennbar, er ist auch die Grundrichtung einer modernen Metaphysik geworden.

Der Unterschied zwischen dem älteren Idealismus und der gleichnamigen Metaphysik der Gegenwart besteht hauptsächlich darin, daß die letztere eine ganz andere Methode zur Gewinnung ihrer Ergebnisse einschlägt. Das Verfahren, welches z. B. Leibniz für geeignet hielt, um seine Monadenlehre zu begründen, war die Analyse einer an die Spitze gestellten Definition des Substanzbegriffes. Er war von der Überzeugung durchdrungen, daß die Aufstellung und Durchführung widerspruchsloser Aussagen völlig genüge, um den Gegenständen, über welche diese Urteile gefällt werden, eine Realität zu sichern. War es möglich, den Gottesbegriff so zu definieren, daß zwischen den dabei gebrauchten Begriffen kein logischer Widerspruch entstand, dann war damit zugleich die Realität eines göttlichen Wesens dargetan. Infolge dieser Aufhebung des Unterschiedes zwischen formalen und realen Disziplinen wurde ein deduktives Verfahren nach dem Muster der Geometrie unter Voraussetzung bestimmter Definitionen und Axiome für die auch in der Metaphysik geltende und vertrauenswürdige Resultate liefernde Methode gehalten.

Diese Ansicht von der Gleichartigkeit der Metaphysik und der Mathematik wurde namentlich durch Kant erschüttert. Ohne Erfahrung, empirische Beobachtung und Untersuchung gab es nach ihm überhaupt keine Erkenntnis in den Realwissenschaften. Da nun der Metaphysik eine besondere Erfahrung, etwa mit Hilfe einer intellektuellen Anschauung, nicht zu Gebote stand, sie vielmehr das Transzendente, das jenseits der Grenzen möglicher Erfahrung liegende in rein begrifflicher Form behandelte, so konnte sie hiernach keine Wissenschaft sein. Trotzdem wandte man sich metaphysischen Bestimmungen und Betrachtungen auch in der nachkantischen Philosophie wieder zu. Schopenhauer z. B. fand das Wesen der Welt im Willen und glaubte der kantischen Kritik aller Metaphysik dadurch entgangen zu sein, daß er eine besondere, intuitive Erfahrung als den empirischen Ausgangspunkt für jenen Grundsatz seiner Metaphysik proklamierte.

Mit vollem Bewußtsein wird eine neue Methode für die Metaphysik, für den Ausbau einer Weltanschauung etwa seit der Mitte des 19. Jahrhunderts gefordert und befolgt. Ihre Grundlage ist die uneingeschränkte Anerkennung der einzelwissenschaftlichen Arbeit als einer Vermittlerin zwischen Er-

fahrung und Weltanschauung. Damit verband sich der Verzicht auf eine besondere, unter Umgehung der Einzelwissenschaften verfahrende, philosophische Methode. Das erste klare Programm dieses neuen Standpunktes wird von Fechner unter dem Namen eines theoretischen Prinzips folgendermaßen ausgesprochen.

„Es gilt vom möglichst großen Kreis des Erfahrungsmäßigen im Gebiete der Existenz auszugehen, um durch Verallgemeinerung, Erweiterung und Steigerung der Gesichtspunkte, die sich hier ergeben, zur Ansicht dessen zu gelangen, was darüber hinaus in den anderen, weiteren und höheren Gebieten der Existenz gilt, an die wegen ihrer Ferne unsere Erfahrung nicht reicht, oder deren Weite und Höhe unsere Erfahrung überreicht und übersteigt, mit der Vorsicht, die Verallgemeinerung, Erweiterung und Steigerung über das Gebiet des Erfahrbaren hinaus nur in dem Sinne und der Richtung vorzunehmen, die schon innerhalb des Erfahrbaren selbst eingeschlagen ist, also nur das für die anderen, weiteren und höheren Gebiete in Anspruch zu nehmen, als gültig zu erachten, was sich um so mehr verallgemeinert, erweitert, steigert, je weiter und höher wir den Blick ins erfahrbare Gebiet richten, und dem Gesichtspunkte des Unterschiedes, der durch die größere Ferne, Weite, Höhe des Gebietes entsteht, dabei volle Rechnung zu tragen."

In seinem 1851 erschienenen metaphysischen Hauptwerke „Zend-Avesta" hat Fechner bereits diese methodologische Betrachtung angestellt und namentlich „Verallgemeinerung durch Induktion und Analogie und vernünftige Kombination des von verschiedenen Seiten her gewonnenen Allgemeinen" als die einzigen theoretischen Wege charakterisiert, die uns in der Metaphysik zu relativ sicheren und brauchbaren Resultaten führen können. Wie sehr er sich bewußt war, damit der älteren Methode entgegenzutreten, geht schon daraus hervor, daß er erklärte: „Nicht ein vorangestellter Gottesbegriff bestimmt Gottes Wesen, sondern, was von Gott in der Welt und in uns spürbar ist, bestimmt seinen Begriff."

So war die Idee einer induktiven Metaphysik gewonnen worden, die von der kantischen Kritik deshalb nicht wohl getroffen werden konnte, weil sie unmittelbar an die Einzelwissenschaften anknüpfte und von jener schroffen Scheidung des Immanenten und des Transzendenten, die Kant bei seiner

Kritik der Metaphysik voraussetzte, keinen Gebrauch machte. Auf den gleichen Standpunkt stellte sich später Eduard von Hartmann in seiner Philosophie des Unbewußten 1869, indem er ihre Resultate „nach induktiv naturwissenschaftlicher Methode" errungen zu haben behauptete. Von einer ähnlichen Auffassung ist auch Wundt beherrscht, und ebenso hat Erhardt sich der Forderung eines induktiven Verfahrens in seiner „Metaphysik" (1894) angeschlossen. Hiernach hat also die Metaphysik die Arbeit der Einzelwissenschaften weiterzuführen, indem sie die Resultate vorsichtiger Detailforschungen antezipiert, zwischen widerstreitenden Ansichten eine Entscheidung trifft, die getrennten Wege der Einzelwissenschaften vereinigt, kurz, ein geschlossenes Weltbild zu entwerfen sucht. Alles das geschieht bereits in kleinerem Maßstabe und innerhalb engerer Grenzen in den Einzelwissenschaften selbst, so daß eine induktive Metaphysik ihrem wissenschaftlichen Charakter nach nichts prinzipiell Neues darbietet. Freilich wird sich mit der Einsicht in die größere Unsicherheit solcher Antezipationen, Entscheidungen und Verknüpfungen eine bescheidenere Auffassung von der Geltung und Bedeutung der metaphysischen Behauptungen verbinden. Sie werden jedoch trotzdem vor der Stumpfheit nnd Gleichgültigkeit des Nichtwissens, vor der stolzen positivistischen Resignation gegenüber allen Welträtseln den Vorzug verdienen.

Der moderne Idealismus, der allgemein die Realität der Welt in etwas Seelen- oder Geistartigem erblickt, ist von der Überzeugung erfüllt, daß Naturwissenschaft und Geisteswissenschaft die notwendige Vorarbeit für eine derartige Metaphysik geleistet haben und leisten müssen, und daß man von dieser Vorarbeit eine gründliche Kenntnis sich anzueignen habe, wenn man eine metaphysische Erweiterung ihrer Ergebnisse anstrebe. Einen solchen Idealismus vertritt in der Gegenwart eine große Anzahl von Philosophen. So sei z. B. J. Bergmann genannt, der in einem „System des objektiven Idealismus" (1903) gewisse Grundzüge einer idealistischen Weltanschauung dargelegt hat. Die Körperwelt ist nach ihm „in der ihr von der mathematisch-empirischen Wissenschaft zugeschriebenen Beschaffenheit ein Inhalt eines alle einfachen bewußten Wesen als seine Teile in sich fassenden Bewußtseins". Nur ein sich selbst wahrnehmendes Wesen kann, wie Bergmann zu beweisen versucht, Dasein haben, und es existiert eine Vielheit von Dingen, die

sich nur als Teile eines und desselben Dinges denken lassen. Folglich müssen alle Realitäten Bewußtseinseinheiten und diese wiederum Glieder eines universalen Bewußtseins sein. Die Überzeugung von der unmittelbaren und alleinigen Selbstgewißheit alles in unserem Bewußtsein Gegebenen bildet die ausgesprochene Voraussetzung dieses im übrigen stark dialektisch entwickelten Idealismus.

In anderer Form hat R. Eucken einen objektiven Idealismus auszubilden begonnen. Von seinen zahlreichen Schriften sei namentlich „Der Kampf um einen geistigen Lebensinhalt. Neue Grundlegung einer Weltanschauung" (1896) hervorgehoben. Er sucht die Selbständigkeit des Geistes gegenüber aller Naturbedingtheit und Naturgesetzlichkeit zu erweisen, ohne die letztere aufzuheben oder zu bestreiten. Zu diesem Zweck wird nicht nur das persönliche Streben und Werden, die individuelle Entwickelung und Richtung des einzelnen, sondern und vor allem die geschichtliche, objektive Bedeutung von Kunst, Wissenschaft, Religion usw. analysiert und gewürdigt. Dabei erscheint der Geist als eine innere Bewegung des Alls, als eine universelle und unendliche Macht, die sich durch Selbsttätigkeit erzeugt, erhält und fördert. Bei aller Vielheit und Gegensätzlichkeit der geistigen Strömungen im besonderen wirkt doch eine überlegene Einheit des Ganzen leitend und kontrollierend, den Fortgang ermöglichend und bestimmend mit. Die Tatsache einer allen Gegensatz überwindenden Geistigkeit verbürgt die Absolutheit, Ursprünglichkeit und Selbständigkeit des Geisteslebens. Hier wird der Idealismus nicht nur zu einer Theorie, sondern zugleich zu einer Aufgabe, wie bei J. G. Fichte, ja die idealistische Wirklichkeit ist nichts anderes als die Erfüllung dieser Aufgabe, der Erfolg eines Strebens nach idealen Zielen. Nicht jedoch in den inneren Erfahrungen des Individuums, in denen des objektiven und allgemeinen Geisteslebens hat vielmehr Eucken die induktiven Grundlagen seines Idealismus gefunden.

Wir wollen uns in der näheren Kennzeichnung dieser Richtung wiederum auf die Schilderung einiger typischen Vertreter derselben beschränken und dazu solche Philosophen wählen, die eine umfassende Weltanschauung bereits ausgebildet und damit ein allgemeineres Interesse erregt haben. Dazu gehören Fechner, Lotze, von Hartmann und Wundt.

1. Gustav Theodor Fechner (1801—1887).

Aus der Literatur über Fechner heben wir folgende Schriften hervor: J. E. Kuntze: Gustav Theodor Fechner (Dr. Mises), 1892, dessen Würdigung der Lebensarbeit Fechners von einem recht engen Standpunkt aus erfolgt ist; K. Laßwitz: Gustav Theodor Fechner, 2. Aufl. 1902, in der trefflichen, empfehlenswerten Sammlung: Frommanns Klassiker der Philosophie, das 1. Bändchen, die beste Gesamtdarstellung des Lebens und der Lehre unseres Philosophen; W. Wundt: Gustav Theodor Fechner, 1901, eine sehr anziehende Charakteristik gewisser Seiten von Fechners Wesen und Tätigkeit.

Von der ungemein vielseitigen Lebensarbeit Fechners — die teils eine exaktwissenschaftliche, teils eine künstlerische und kunstkritische, teils eine philosophische war — erwähnen wir zunächst, daß er sich um die wissenschaftliche Psychologie ein unvergängliches Verdienst erworben hat. Von allgemeinen Betrachtungen über das Verhältnis des Physischen und des Psychischen, über die Beziehung zwischen Leib und Seele ausgehend, gelangte er zu der fruchtbaren Konzeption einer mit allen Hilfsmitteln exakter Methodik ausgerüsteten Psychophysik, in der wir den denkwürdigen Anfang der experimentellen Psychologie zu sehen haben. Im Anschluß an diese seine hervorragendste Leistung hat Fechner auch die Grundzüge einer experimentellen Ästhetik entworfen. Seine poetische Begabung offenbart sich namentlich in den 1875 gesammelt herausgegebenen Kleinen Schriften, die ursprünglich unter dem Namen eines Dr. Mises veröffentlicht worden waren und sich satirisch mit Fragen der älteren Medizin und Naturwissenschaft u. a. beschäftigen. Hier wird z. B. mit treffendem Witz die These verfochten, daß die Medizin folgende Sätze zur Herrschaft bringen wolle: Jedes Mittel heilt alle Krankheiten, und jede Krankheit wird von allen Mitteln geheilt. Von seinen im engeren Sinne dieses Wortes philosophischen Schriften seien hervorgehoben:

1. Zend-Avesta oder über die Dinge des Himmels und des Jenseits, 3 Bände, 1851. 2. Aufl. 1901.
2. Über die physikalische und philosophische Atomenlehre, 1855, 2. Aufl. 1864.

3. Über die Seelenfrage. Ein Gang durch die sichtbare Welt, um die unsichtbare zu finden. 1861.
4. Die Tagesansicht gegenüber der Nachtansicht. 1879.

In bezug auf seine Vorgänger sagt Fechner selbst, er sei von der Naturphilosophie der Schellingschen Richtung ausgegangen, habe von einem, freilich weit abgebogenen Zweig Hegels die beste Frucht gepflückt und aus Herbarts Asche eine Kohle auf seinem Herde gebrannt. Von der absoluten Philosophie eines Schelling und Hegel, die ein umfassendes System der Weltweisheit aufzuführen versucht hatten, unterscheide sich nicht sowohl seine Tendenz, als vielmehr die Methode, die eine planvolle, vorsichtige Anknüpfung an die Ergebnisse der Einzelwissenschaften verlangt. Er hat es wiederholt anerkannt, daß er die Aufgabe, Allgemeinstes, Höchstes und Letztes zu suchen, mit der absoluten Philosophie teile, und tadelt an deren Bemühungen lediglich, daß sie das lebhafte Begehren mit dem Haben, den Gang mit dem Ziele verwechselt hätten. Und in der Tat bietet er in seiner Weltanschauung einen durch die Anschaulichkeit der Ausführung bestechenden Versuch dar, an die Vorstellungen, Gedanken und Ergebnisse der Erfahrungsdisziplinen alle Spekulationen und Betrachtungen über das Weltganze und die Realität in demselben sich anschließen zu lassen.

Seine Weltanschauung ist vor allem durch die Annahme eines in sich zusammenhängenden, einheitlichen, psychophysischen Ganzen bestimmt. Wie sich beim einzelnen Lebewesen Körper und Seele zueinander verhalten, so haben wir es auch in den größeren Komplexen der Welt und schließlich in ihr selbst mit Einheiten psychophysischer Art zu tun. Alle diese Einheiten, zu denen nicht nur die Menschen und Tiere, sondern auch die Pflanzen und als umfassendere Formen die Erde und die übrigen Himmelskörper gerechnet werden, setzt Fechner in ein Verhältnis zueinander, welches aus folgendem Bilde deutlicher wird. Es sei, sagt er, ein großer Kreis gegeben, und in dem großen Kreise viele kleine; jeder kleine Kreis habe einen Seeleninhalt, den er in sich ein- und abschließt, um den er weiß. Indem aber der große Kreis alle die kleinen einschließt, schließt er auch den Seeleninhalt derselben in sich ein und ab. Gegen den großen Kreis ist keiner der kleinen abgeschlossen, da sie ja alle seine Teile sind, er weiß demgemäß um den Inhalt dieser

Einzelkreise. Dagegen ist jeder von ihnen abgeschlossen gegen die anderen kleinen, so daß niemand von ihnen unmittelbar um des anderen Inhalt weiß, und der große ist wieder gegen andere große abgeschlossen, die allesamt in einem größten Kreis enthalten sind. Die kleinen Kreise sind wir, der große Kreis ist die Erde, der größte Gott.

Hiernach ist Fechner der Ansicht, daß die Erde ebenso wie die anderen Weltkörper beseelt sind. Dem Nachweis und der Stütze dieser Annahme hat er eingehende und geistreiche Betrachtungen gewidmet. Er sucht zu zeigen, daß die Erde in ihrer Form und ihren Stoffen, in ihren Zweck- und Wirkungsbeziehungen zum Ganzen einheitlich gebunden sei, daß sie individuelle Eigentümlichkeiten in sich abschließe, anderen ähnlichen Wesen relativ selbständig gegenübertrete, unter Anregung und Beeinflussung durch eine Außenwelt sich aus sich selbst entfalte, eine unerschöpfliche Mannigfaltigkeit von Erzeugnissen aus eigener Fülle und Schöpferkraft hervorbringe, im einzelnen wechsle, im ganzen aber bleibe. Nach allen diesen Richtungen verhält sie sich genau so wie unser Leib, nur daß sie alles das ganz ist, wovon unser Leib nur ein Glied, alles das dauernd, was unser Leib nur im Vorbeigehen ist. Daraus muß aber, meint Fechner, da wir auf das Seelenleben bei anderen Wesen immer nur aus Zeichen, Ausdrucksbewegungen und dergleichen schließen können, gefolgert werden, daß die Erde ebenfalls Trägerin einer eigentümlichen seelischen oder Bewußtseinseinheit ist. Dann gehören wir selbst zu den Teilen und Gliedern der Erde und gehen ein in ihr umfassenderes Bewußtsein.

Gewiß verhehlt sich Fechner nicht, daß sich alle diese Erscheinungen auch anders deuten und zurechtlegen lassen, aber er ist der Meinung, daß man keinen natürlicheren, klareren, schöneren und besseren Gesichtspunkt finden werde, als den von ihm entwickelten. Die Erde und ihre Nachbarn sind individuell beseelte Geschöpfe Gottes wie wir, aber zugleich höher beseelte Geschöpfe, von höherer Stufe der Individualität und Selbständigkeit. Auf diese Weise zu erkennen, daß wir alle eines Geistes sind, der Gottes ist, werde es uns allen erleichtern, daß wir nun auch alle eines Geistes werden in solchem Sinne, daß der höhere und der höchste Geist Frieden in und mit uns habe.

Das Verhältnis der niederen zu den höheren Bewußtseinsformen aber läßt sich noch etwas genauer durch eine Betrachtung unseres eigenen Seelenlebens bestimmen. In jedem von uns spielt sich eine Mannigfaltigkeit von Empfindungen, Gefühlen, Vorstellungen und Gedanken ab, die einander hervorrufen und verdrängen, sich vertragen und um die Vorherrschaft streiten. Dieser Austausch und Verkehr zwischen den einzelnen psychischen Vorgängen hängt nach Fechner an einer Hauptbedingung, nämlich daran, daß sie alle in einem gemeinschaftlichen Bewußtsein sich ereignen. Ohne dieses fänden sie sich nicht, wirkten sie nicht aufeinander und würden sie sich weder hemmen noch fördern. Auch alles, was wir unbewußtes Wirken in unserem Geiste nennen, ist nicht ohne Bewußtsein, es ist vielmehr nur ein von dem allgemeinen Bewußtsein verschlungenes, aber dessen Haltung und Gestaltung wesentlich mit vermittelndes Bewußtsein. In gleicher Weise haben wir uns auch die einzelnen Geister als Teilerscheinungen eines sie umfassenden, tragenden, verbindenden höheren Geistes zu denken. Nur von hier aus versteht sich, wie Fechner meint, völlig der lebendige geistige Verkehr und Austausch der Menschheit. Wir würden das Herüber und Hinüber, das Wachstum der Ideen und die Verschlingungen der Seelen in- und miteinander gar nicht zu erklären imstande sein, wenn wir nicht ein mächtigeres, größeres Bewußtsein als den gemeinschaftlichen Ausgangspunkt für sie betrachten dürften. Der Unterschied bestände wiederum nur darin, daß wir uns jene höhere Seelenform, von der wir uns umschlossen glauben, ungleich leistungsfähiger, nachhaltiger und reicher zu denken haben, als unser eigenes enges und schwaches Bewußtsein. Aber wie wir selbst mehr sind als die einzelnen Vorstellungen, Gedanken, Empfindungen und Gefühle, die durch unsere Seelen ziehen, so muß auch der höhere Geist, an dem wir teilhaben, mehr sein, als die verschiedenen, einzelnen Seelen, die er umschließt. Er empfindet zwar alles, was wir empfinden und wie wir es empfinden, aber er fühlt auch, wie das Was und das Wie unseres Empfindens in Beziehungen eingeht, die uns nicht zugänglich sind und die viel höhere Bedeutung haben, als unsere einzelnen Seelenvorgänge.

Wenn also die Erde als ein Höheres über Menschen, Tiere und Pflanzen gestellt wird, so ist dies nach Fechner nicht so zu fassen, als sei sie nur eine höhere Stufe derselben

Treppe, sondern der Mensch ist und bleibt die höchste Stufe der irdischen Treppe. Aber das Haus, in dem die ganze Treppe eingebaut ist, wird etwas auch der höchsten Stufe Übergeordnetes genannt werden dürfen, und dieses Haus ist die Erde. „Die höchste, auf das Freie durchführende Stufe, d. i. die menschliche, mag immer der Gipfel und unter allen Sonderstandpunkten der geeignetste sein, das ganze Haus und darüber hinaus den weiten Himmel zu übersehen; aber das Haus, das diesen Gipfel trägt, will doch mehr und höheres bedeuten als der Gipfel selbst, der ohne das Haus in nichts zusammenstürzte, indes das Haus ohne diese ins Freie führende höchste Stufe nur seine höchste Aussicht mißte."

Dieses Bild vom Stufenbau hat Fechner später in eine noch innigere Beziehung zu seinen psychophysischen Anschauungen zu bringen gewußt. Unterscheidet man nämlich zwischen dem wachen Zustande und dem Schlaf, so kann man eine Totalschwelle des Bewußtseins ansetzen, welche die volle Bewußtlosigkeit des Schlafes von der allgemeinen Wirksamkeit des Bewußtseins im Wachen trennt. Aber innerhalb des letzteren bildet die Aufmerksamkeit die Veranlassung zur Festsetzung einer neuen Schwelle, welche Fechner als Partialschwelle bezeichnet. Alles was in einem bestimmten Momente unser Interesse auf sich lenkt, erhebt sich über diese Schwelle, bildet sozusagen den Gipfel einer Welle geistiger oder psychophysischer Tätigkeit. Gleichzeitig aber gibt es immer daneben noch eine Anzahl unbemerkter Erscheinungen, die sich im Hintergrunde des Bewußtseins verlieren und eine mehr oder weniger undeutliche Masse bilden. Dieses Unmerkliche entspricht dem Tal der Welle in dem von Fechner zur Illustration gewählten Wellenschema. Nun gehören alle Phasen der Welle, nicht nur der Gipfel, zum Wachzustande. Dieser bildet das einheitliche, Merkliches wie Unbemerktes umfassende Bewußtsein. In gleicher Weise sollen nun die einzelnen Geister nur die Wellen innerhalb eines umfassenderen Bewußtseins darstellen. So hat Fechner Induktion und Analogie benutzt, um die ganze Welt von gleichartigen Gesetzen, Wesen und Kräften beherrscht denken zu können. Das umfassendste Bewußtsein innerhalb dieses psychophysischen Stufenbaues, das Wesen, dessen Leib die Welt ist, wird Gott genannt, dessen Seele nach den Prinzipien dieser Lehre gleichfalls alle besonderen Bewußt-

seinsformen in sich aufnimmt, aber zugleich darüber hinausragt, eine eigentümliche Einheit über ihnen bleibt.

Es bestehen daher für Fechner keine scharfen Grenzen zwischen den einzelnen Seelen und deren zugehörigen Leibern. Alle sind miteinander durch vielfältige und feste Bande verknüpft. Diese seine synechologische Ansicht stellt er der monadologischen eines Leibniz oder Lotze gegenüber, nach der die einzelnen Seelen nur scheinbar aufeinander wirken und miteinander zusammenhängen, tatsächlich aber im substanziellen Fürsichsein verharren. Seele und Leib endlich werden als zwei Seiten eines und desselben Wesens betrachtet, deren Verschiedenheit nur auf der Verschiedenheit des Gesichtspunktes beruht. Wie ein und derselbe Kreis, je nachdem man sich in ihn hineinstellt oder seinen Standpunkt außer ihm wählt, eine konvexe oder konkave Peripherie zu besitzen scheint, so soll auch das Körperliche überall für die äußerliche Wahrnehmung gegeben sein, das Seelische dagegen für die innere, die Selbstauffassung desselben Gegenstandes. Körper ist daher nach Fechner Erscheinung für andere, Seele Selbsterscheinung. Offenbar muß dabei die letztere als das eigentliche und wahre Wesen des erscheinenden Objektes angesehen werden, sofern wir uns selbst zweifellos besser kennen als andere. Die Wechselbeziehung zwischen Leib und Seele kann demnach nicht als eine kausale, als ein Verhältnis zwischen Ursache und Wirkung oder als eine Wechselwirkung beurteilt werden. Sie ist vielmehr in ähnlichem Sinne eine Beziehung simultaner Abhängigkeit, wie sie etwa zwischen den Linien und Winkeln einer und derselben Figur besteht.

Da im individuellen Bewußtsein die einzelnen Erfahrungen nicht verschwinden, sondern, wie die alltägliche Beobachtung lehrt, wiederkehren können, so werden wir nach Fechner annehmen dürfen, daß es eine Unsterblichkeit auch für die individuelle Seele gibt. In seinem Büchlein „Vom Leben nach dem Tode" (5. Aufl. 1903) hat Fechner diesem Gedanken einen sehr schönen und sinnigen Ausdruck verliehen.

Fechners allgemeine Bedeutung in der Geschichte der Philosophie beruht einerseits darauf, daß er den Gesichtspunkt einer durch Induktion und Analogie, ohne Konstruktion a priori im Anschluß an die Einzelwissenschaften und deren Ergebnisse verfahrenden Metaphysik zuerst zur Geltung gebracht, anderseits

darauf, daß er den monistischen Gedanken einer Einheit von Gott und Welt durch die Annahme eines psychophysischen Stufenbaues in eigentümlicher und lebendiger Form durchgeführt hat. Beides hat dazu beigetragen, der Metaphysik neue und fruchtbare Anregungen zu gewähren.

Welche Bedeutung dem Gedanken einer induktiven Metaphysik zukommt, und wie sehr derselbe bereits nachgewirkt hat, haben wir schon oben (vgl. S. 68 f.) dargelegt. Die Idee eines psychophysischen Stufenbaues steht und fällt offenbar mit der Annahme einer Beseelung der Himmelskörper, und zu dieser wird man sich doch nur schwer entschließen können. Denn eine der sichersten Erfahrungstatsachen, die auf diesem Gebiete angeführt werden können, ist doch die, daß Seele und Leben zusammengehören und somit die Grenzen des letzteren zugleich die der ersteren sind. Nun kann man freilich mit Fechner sagen, die Erde sei lebendig, sofern sie Lebendiges trage, erhalte und nähre. Aber sie trägt auch, und zwar überwiegend, Lebloses, dem die charakteristischen Merkmale des Lebens ebenso wie des Seelischen, soweit die Beobachtung darüber Aufschluß gibt, fehlen. Bisher hat man keine Veranlassung gefunden, die Grenzen zwischen dem Lebendigen und dem Leblosen zu verwischen, diesen Unterschied als einen bloß relativen, graduellen, den Übergang von der einen Erscheinungsform zur anderen als einen kontinuierlichen, fließenden anzusehen. Daran vermögen auch die von Fechner beigebrachten Argumente für seine Lehre, daß die Erde ein Organismus sei, nichts zu ändern. Denn sobald man sie genauer zu prüfen versucht, findet man alsbald, daß alle die Merkmale, welche der Erde mit dem menschlichen oder tierischen Leib gemeinschaftlich sind, nur in äußerlicher oder abstrakter Form für sie aufgestellt und festgehalten werden können. Immerhin verdienen Fechners philosophische Schriften eine weite Verbreitung, und es ist zu hoffen, daß die lebhafte, klare und anschauliche Form, welche sie auszeichnet, der feine und bewegliche Geist, der in ihnen herrscht, und die eigentümliche Verbindung von phantasievoller Mystik mit nüchterner Sachlichkeit mehr, als es bisher geschehen ist, den metaphysischen Trieb und das philosophische Interesse eines größeren Leserkreises befriedigen werden.

2. Hermann Lotze (1817—1881).

Über ihn handeln folgende Schriften:

E. Pfleiderer: Lotzes philosophische Weltanschauung nach ihren Grundzügen, 2. Aufl. 1884, in sympathischer, von Hartmann: Lotzes Philosophie, 1888, in gegnerischer Form, während R. Falckenberg: Hermann Lotze I, 1901 (zu Frommanns Klassikern der Philosophie gehörig) eine vollständige, zuverlässige und unparteiische Darstellung des Lebens- und Entwickelungsganges dieses Philosophen gibt.

Lotzes Schriften sind teils physiologisch-medizinischer, teils philosophischer Natur. Jenem Gebiete gehört namentlich ein für seine Zeit grundlegender und einflußreicher Aufsatz über die Lebenskraft an, der diesen Begriff der Naturphilosophie und Biologie zugunsten einer streng mechanistischen Auffassung und wissenschaftlichen Bearbeitung der Lebensvorgänge bekämpft. Unter den philosophischen Schriften sind hervorzuheben:

1. Medizinische Psychologie, 1852. Neue Ausgabe 1896.
2. Mikrokosmus. Ideen zur Geschichte und Naturgeschichte der Menschheit, 1856—1864. 5. Aufl. 1896 ff.
3. System der Philosophie I, Logik, 2. Aufl. 1881; II, Metaphysik, 1879. 2. Ausgabe 1884.

Der allgemeine Standpunkt, den Lotze in der Philosophie einnimmt, wird durch sein Verhältnis zu den vorausgegangenen Richtungen wesentlich bestimmt. Als Lotze seine metaphysischen Ideen auszubilden begann, war Hegels Niedergang noch nicht völlig entschieden. Der Geist seiner Methode stand vielfach noch im Vordergrunde der philosophischen Arbeit. Darum hat sich Lotze mit der absoluten Philosophie und dem von ihr gehandhabten dialektischen Verfahren auseinanderzusetzen gesucht. Sie hat nach ihm ein bedeutendes, allezeit anzuerkennendes Ziel aufgestellt, aber den großen, folgenschweren Fehler begangen, daß sie sich dieses Ziel in der endlichen, wissenschaftlichen Erkenntnis erreichbar dachte. Das Ziel einer rationalen, allen Ansprüchen an Genauigkeit und Begründung genügenden Weltanschauung liegt nach Lotze in der Unendlichkeit. Wir können es immer nur provisorisch erreichen und müssen uns stets dabei vergegenwärtigen, daß die Wirklichkeit viel reicher ist als unser sie bewältigendes Denken. Die Metaphysik hat die Aufgabe, die gesamte Wirklichkeit in einer logisch zu-

reichenden Form darzustellen, nicht aber die unmögliche Bestimmung, eine Welt zu schaffen oder zu konstruieren. Glaubte die absolute Philosophie in der dialektischen Methode ein Hilfsmittel zu besitzen, durch das sie ohne besondere Rücksicht auf die Erfahrung instand gesetzt war, alle Tatsachen abzuleiten, so ist dagegen für Lotze die Wirklichkeit eine gegebene, vorgefundene Größe, die wir verstehen sollen, indem wir ihren inneren Zusammenhang nachweisen.

Zur Wirklichkeit, die demnach von der Metaphysik vorausgesetzt wird, gehören nach Lotze Dinge, die existieren, Ereignisse, die sich in bezug auf diese Dinge zutragen, Eigenschaften, welche sie haben, Verhältnisse, die zwischen ihnen bestehen, dazu die Vorstellungen und Wahrnehmungen, als deren Gegenstand wir alle jene Bestandteile der Wirklichkeit betrachten. Die Frage, wie es zugeht und gemacht wird, daß überhaupt etwas ist oder geschieht und daß nicht vielmehr gar nichts ist und geschieht, wird von Lotze ein für allemal als völlig unbeantwortbar ausgeschlossen. Wollte man ein derartiges Problem lösen, so müßte man einen Standpunkt außerhalb aller Wirklichkeit einnehmen können, was undenkbar ist. Zum Verständnis der gegebenen Wirklichkeit, das somit als einzige Aufgabe einer in das Wesen der Dinge eindringenden Philosophie übrig bleibt, gehört nun aber nicht bloß, daß man die Gesetze ihres Wirkens kennt und die Elemente, in die sie zerfällt, aufzeigen kann. Der Mechanismus des Wirkens genügt nicht, um uns eine Einsicht in den Verlauf und die Erscheinungsformen der vorgefundenen Welt zu gewähren. Wir müssen vielmehr auch das Ziel kennen, auf das die gesamte Maschinerie des Geschehens hinarbeitet, und eine Vorstellung von dem Werte haben, den diese wirkliche Welt in ihrem Dasein und in ihrer Entwickelung realisieren soll. So erhebt sich über dem Mechanismus für eine das Gegebene verstehende Metaphysik notwendig eine teleologische Betrachtung.

In seiner Metaphysik geht Lotze von einer Analyse des Begriffes Sein aus. Was heißt es, wenn wir behaupten, daß ein Ding sei? Darauf hat ein berühmter englischer Philosoph Berkeley († 1753) geantwortet: Sein heißt so viel als wahrgenommen werden; erkläre ich daher, daß ein Ding sei, so meine ich damit nichts anderes, als daß es wahrgenommen werde. Diese Auffassung findet Lotze ungenügend. Wir wollen

ja gerade, sagt er, mit der Behauptung des Seins andeuten, daß ein Ding ganz unabhängig von dem Wahrgenommenwerden existiere. Ein anderer Philosoph, Herbart, hat den Begriff des Seins als absolute Position bestimmt und damit nicht nur jede Negation, sondern auch alle Relativität, insbesondere jede Beziehung eines Seienden zu einem anderen ausgeschlossen. Auch diese Antwort auf die Frage nach dem Wesen des Seins befriedigt Lotze nicht. Denn in dem Begriff der absoluten Position wird ein Seiendes angenommen, das es geben könnte, tatsächlich aber nicht gibt, eine Abstraktion, die etwas nur Denkmögliches bezeichnet, welches für sich abgesondert eben nicht ein Seiendes, sondern nur ein Mögliches bedeuten würde. Abstrahieren wir von allen Beziehungen und versuchen dann noch ein Sein der Dinge festzuhalten, so läßt sich dies nicht mehr von dem Nichtsein unterscheiden. Ein völlig beziehungsloses Ding würde an keinem Orte des Raumes, an keinem Punkte der Zeit zu denken sein; es würde sich durch gar keine Wirkung, die es auf andere ausübte, in der Welt geltend machen und ebensowenig von anderen irgendeinen Eindruck erfahren. Alles das aber sagen wir von dem aus, was wir als ein Nichtseiendes bezeichnen wollen, indem wir behaupten, daß es nirgends und niemals sei, nichts wirke und nichts erleide. Wollen wir daher das Sein der Dinge mit Rücksicht auf die gegebene Wirklichkeit bestimmen und zugleich von unserer Wahrnehmung oder Erkenntnis dabei abstrahieren, so bleibt uns nichts anderes übrig als das Sein mit dem in Beziehungen Stehen zu identifizieren. Nur unter der Voraussetzung derartiger Beziehungen wird es verständlich, daß wir den Dingen ein Sein zuschreiben, auch wenn wir sie nicht wahrnehmen, und daß sie unter günstigen Umständen wieder Gegenstände unserer Erkenntnis werden können.

Nun können die Dinge, von denen wir sagen, daß sie sind, nicht als Qualitäten, also nicht etwa jedes Ding als eine einfache Qualität, aufgefaßt werden. Denn eine Qualität oder Eigenschaft ist ja niemals das Ding, sondern wird ihm bloß zugeschrieben. Und wollten wir jedes Ding als eine Summe der an ihm wahrnehmbaren Eigenschaften betrachten, so würde jegliche Einheit eines für sich bestehenden Seins an ihm verloren gehen. Auch läßt sich eine Summe von Eigenschaften niemals endgültig abgrenzen, sondern immer nur als eine rela-

tiv vollständige auffassen. Endlich betrachten wir das Ding als unveränderlich, auch wenn die Eigenschaften, die an ihm wahrnehmbar sind, wechseln. Wir müssen daher das Ding als eine Einheit in der Vielheit denken. Wie läßt sich nun aber beides miteinander verbinden, wie ist die Einheit des Dinges vereinbar mit der Vielheit seiner Eigenschaften? Nach Lotze gibt es nur eine Form, in der ohne logische Schwierigkeiten eine solche Verknüpfung der Einheit mit der Vielheit bestehend gedacht werden kann. Diese Form ist die Regel, das Gesetz, die Formel als Repräsentantin der Einheit. So wie wir in einer mathematischen Formel verschiedene Werte einsetzen können, ohne doch den Sinn derselben zu verändern, die Einheit der gesetzmäßigen Beziehung aufzuheben, so werden auch alle veränderlichen Eigenschaften durch die Einheit des Dinges in der Weise beherrscht zu denken sein, daß zwischen ihnen Veränderungen vor sich gehen, die einer bestimmten Gesetzmäßigkeit gehorchen. Wenn also ein Bestandteil oder eine Eigenschaft eines Seienden sich in einer gewissen Richtung ändert, so müssen hiernach die übrigen sich nach einer anderen, durch das allgemeine sie beherrschende Gesetz bestimmten Richtung ändern. Damit ist natürlich nicht ausgeschlossen, daß eine derartige Formel auf eine von uns unabhängige Existenz, eine selbständige Realität hinweist. Realität besteht nach Lotze „in der Art ihrer Entstehung nach absolut unbegreiflicher tatkräftiger Wirklichkeit, in welcher ein bestimmter Inhalt eines Dinges gesetzt ist, und durch welche es sich nun als Ding von seinem bloßen Gedankenbilde unterscheidet".

Sollen daher die Beziehungen, welche zwischen den einzelnen Dingen anzusetzen sind, und vermöge deren ihnen ein Sein zugesprochen wird, ein solches bilden und begründen können, so müssen sie reale Beziehungen, nicht formale oder bloß gedachte sein. Wir kennen nun aber reale Beziehungen nur in der Form der Wechselwirkung. Darum spitzt sich das ganze Problem des Seins darauf zu, ein Verständnis für die Wechselwirkung zu finden. Lotze meint, daß diese nur dann begreiflich wird, wenn wir annehmen, daß jedes Wesen auf eine ihm zuteil werdende Anregung mit der ihm eigentümlichen und seiner Natur entsprechenden Äußerung reagiert. Ein Übergehen des Geschehens oder der Veränderungen von einem Dinge auf das andere ist gänzlich undenkbar. Wenn

also ein Ding a auf ein Ding b wirkt, so heißt das: der in a sich bildenden Veränderung α korrespondiert eine in b sich bildende Veränderung β. Die einander korrespondierenden Zustände brauchen daher keineswegs einander gleich oder ähnlich zu sein. Wenn z. B. wir uns den Dingen gegenüber erkennend verhalten und diese Erkenntnis als eine Wirkung der Dinge auf uns betrachten, so bedeutet das niemals, daß die Dinge sich einfach in uns abbilden, sondern die Vorstellungen und Gedanken, die der Erkenntnis dienen, werden von uns, mit der Fähigkeit zu derartigen Zuständen ausgerüsteten Wesen, erzeugt. Sie können daher völlig verschieden von den Dingen sein, auf die sie sich richten, die sie darstellen und begreifen wollen.

Von hier aus kehren wir zu dem bereits früher gewonnenen Resultat über den Begriff eines seienden Dinges zurück. Wir fanden, daß eine Einheit nur als Regel oder Gesetz gedacht werden könne, denen die einzelnen Bestandteile oder Eigenschaften in ihrer Veränderung und Beziehung zueinander unterworfen sein müssen. Halten wir damit zusammen, daß eine reale Einheit sich von einer bloß gedachten Regel unterscheiden muß, und daß die Beziehungen, die zwischen den einzelnen Dingen bestehen, solche der Wechselwirkung sind, so gelangen wir zu der notwendigen Annahme, daß allen einander gesetzmäßig korrespondierenden Veränderungen, die in einzelnen, seienden Dingen vor sich gehen, eine substantielle Einheit, eine unbedingte, umfassende Substanz zugrunde liegen muß. Die Wirkung des Dinges a auf das Ding b bedeutet dann so viel als: die in a entstandene Veränderung α wirkt auf den alle Dinge umfassenden und tragenden Weltgrund zurück und veranlaßt diesen zu einer Reaktion, die als β in b auftritt. Wie also die reale Einheit des Einzeldinges neben den mannigfaltigen Änderungen seiner Eigenschaften besteht, so muß schließlich eine Welteinheit vorausgesetzt werden, die allen Individualexistenzen der Wirklichkeit die Möglichkeit gesetzmäßiger Beziehungen der Wechselwirkung gewährt. Bei absoluter Selbständigkeit und Ungleichartigkeit der Einzelwesen wäre ein Wirken derselben aufeinander nach Lotze ganz unverständlich. Nur wenn wir sie als Modifikationen, Teile, bedingte Existenzen auffassen, können wir der Tatsache realer, einander korrespondierender Beziehungen zwischen ihnen gerecht werden. Wie freilich die Wesenseinheit jenes Weltgrundes es anfängt, das α

durch β zu kompensieren, können wir natürlich nicht sagen, d. h. wir könnten es nur dann sagen, wenn wir jener Weltgrund selbst wären.

Somit haben wir nach Lotze ein Absolutes und die von ihm umfaßten, in seiner Einheit wurzelnden, durch diese aufeinander wirkenden Individualwesen zu unterscheiden. Die Art der letzteren können wir noch etwas genauer bestimmen. Erfahrungsgemäß hat nämlich nur ein geistiges Wesen, eine Seele, die Beschaffenheit, welche dazu erforderlich ist, in allen wechselnden Zuständen und Erscheinungen eine Einheit zu bleiben, also ein in Wechselwirkung mit anderen stehendes Ding zu sein. Folglich müssen wir alle Dinge, deren Einheit wir anerkennen und für die wir reale Beziehungen voraussetzen, als Geister oder Seelen nach Analogie unseres eigenen inneren Seins fassen. Unser Leib wird demgemäß von Lotze, wie schon früher von Leibniz, als eine Vielheit von Individualgeistern oder Substanzen angesehen.

Der Begriff des Absoluten, der in der Metaphysik bloß mit Rücksicht auf die Denkbarkeit der Wechselwirkung in der Welt aufgestellt werden mußte, erhält bei einer religionsphilosophischen, die metaphysischen Erwägungen ergänzenden Ausführung den Charakter eines höchsten Wertes und der persönlichen Gottheit. Nur von solchem Standpunkte aus kann der Weltmechanismus in den Dienst einer teleologischen Beziehung gestellt und damit die letzte Aufgabe der Welterklärung erfüllt werden. Die Entwickelung, der nach mechanischen Gesetzen sich abspielende Verlauf aller Ereignisse in der Welt tendiert zu einer Realisierung des Guten und wird damit zu einem Werkzeuge göttlicher Absichten und Zwecke. Der Mechanismus ist dann in der Tat eine bloß äußerlich erscheinende gesetzliche Form des Geschehens, deren innerer Sinn sich erst bei einer teleologischen Auffassung offenbart.

Eine eigentliche Schule hat Lotze nicht gestiftet. Dazu fehlte es bei ihm an einem geschlossenen System, das, mit divinatorischer Phantasie ausgebaut, auch die vorwitzigsten und kühnsten Fragen unseres Intellektes zu beantworten wüßte. Auch ermangelt die Vertretung der eigenen Anschauungen bei Lotze jener überredenden Entschiedenheit, die den Leser mit sich fortreißt und die Schwierigkeiten der vorgebrachten Begründung und Ableitung verhüllt. Ein skeptischer Zug be-

sonnenster Vorsicht und Zurückhaltung beherrscht vielmehr im Gegensatz z. B. zu Schopenhauer die Lotzeschen Ausführungen. Man hat daher gesagt, seine Philosophie gleiche dem Herbstwinde, der die welkenden Bäume entblättere, während ein Schein der untergehenden Sonne die kahlen Wipfel verkläre. Trotzdem hat Lotze eine große Anregung, auch über den engeren Kreis der Fachgenossen hinaus, geübt. Das ist zum Teil durch seine ausgezeichnete Darstellungskunst bedingt, die in der philosophischen Literatur einen Ehrenplatz einnimmt und besonders in dem Mikrokosmus, den niemand ungelesen lassen sollte, glänzend hervortritt. Anziehend wirken aber auch überall die Feinheit und der Scharfsinn der Gedankenführung, die immer wieder durch eigenartige Wendungen überraschen und einen hohen intellektuellen Genuß gewähren. Lotze denkt uns vor und läßt uns nachdenken. Wer sich nicht blenden und überrumpeln lassen will, sondern ehrlich und gründlich die Wahrheit sucht, der findet in Lotze einen trefflichen Führer. Er gehört zu den Philosophen, die geräuschlos einer wissenschaftlich ernstgerichteten und vorsichtig verfahrenden Philosophie wieder zur Anerkennung in weiteren Kreisen verholfen haben, ohne der Mode zu dienen und den Tagesinteressen zu schmeicheln.

In seiner Metaphysik ist die Theorie der Wechselwirkung der eigenartigste und wichtigste Punkt. Sie unterscheidet sich von einer ausgesprochen positivistischen Betrachtung dieser Tatsachen, wie sie uns bei Mach entgegengetreten ist, nur durch die Behauptung, daß dasjenige, was sie als Einheit oder als Gesetz faßt, real sei. Bleibt man dagegen bei der Ansicht stehen, daß es sich bei aller Wechselwirkung um einander entsprechende, regelmäßige Veränderungen handle, die durch eine Formel, ein Gesetz ausgedrückt werden, dann verzichtet man auf eine realistische Deutung der Begriffe von Ursache und Wirkung, deren Metaphysik nach Mach mit dem Fetischismus der Naturvölker verwandt ist. Somit ist Lotzes Theorie der Wechselwirkung nur unter Voraussetzung einer Lösung des Problems der Realität eine selbständige, von der positivistischen Ansicht wesentlich verschiedene Leistung. Über dieses Grundproblem aber ist Lotze mit wenigen Worten hinweggeschritten. Hier liegt daher der größte Mangel seiner Philosophie vor uns.

Die Methode seines Denkens ist zwar der Sache nach, wie wir gesehen haben, nicht aber der Form nach ausgesprochen

modern. Er behandelt die einzelnen Probleme in einer ganz ähnlichen Weise, wie dies Herbart vor ihm getan hatte. Man könnte auch von ihm behaupten, daß er sich bemühe, die Erfahrungsbegriffe denkbar zu machen, ohne deren Gültigkeit aufzugeben oder anzutasten. Aber die stärkere Hervorhebung der Bedeutung einer gegebenen, vorgefundenen Wirklichkeit für unser Philosophieren verleiht doch dem Idealismus Lotzes einen prinzipiell dem Fechnerschen nahestehenden induktiven Charakter.

3. Eduard von Hartmann (geb. 1842)

hat sein Leben und seinen Entwickelungsgang selbst beschrieben in den von ihm herausgegebenen Gesammelten Studien und Aufsätzen, 1876, und in dem Jahrgang 1887 der „Gesellschaft". Kürzlich erschien eine sehr eingehende Darstellung seiner Lehre von einem warmen Anhänger: A. Drews. Eduard von Hartmanns philosophisches System im Grundriß, 1902.

Hartmann ist einer der fruchtbarsten und vielseitigsten philosophischen Schriftsteller, der durch eine klare und flüssige Darstellung, die nicht einer gewissen Eleganz und bequemen Breite entbehrt, ausgezeichnet ist. Kein Philosoph hat sich freilich selbst so oft exzerpiert und kommentiert, den eigenen Standpunkt historisch und kritisch zu präzisieren und zu anderen in Beziehung zu bringen gesucht. Aus seinen überaus zahlreichen Schriften seien nur folgende sechs hervorgehoben:

1. Philosophie des Unbewußten, 1869, in 11. Aufl. 3 Bde. 1904 erschienen. Wie bei Schopenhauer („Die Welt als Wille und Vorstellung") enthalten alle folgenden Auflagen den Text der ersten unverändert, bringen aber Nachträge und Ergänzungen;
2. Die Phänomenologie des sittlichen Bewußtseins, 1879, in 2. Aufl. 1886 unter dem neuen Titel: Das sittliche Bewußtsein;
3. Das religiöse Bewußtsein der Menschheit im Stufengang seiner Entwickelung, 1881, wozu sich 1882 eine positive Religionsphilosophie unter dem Titel: die Religion des Geistes, gesellte;
4. Ästhetik, 1886 — 87, wo der 1. Band eine historisch-kritische Übersicht über die deutsche Ästhetik seit Kant bringt und der 2. Band die Philosophie des Schönen in eigenartiger Weise behandelt;

5. Das Grundproblem der Erkenntnistheorie, 1890;
6. Kategorienlehre, 1896, worin die wichtigsten und allgemeinsten Beziehungsformen der Anschauung und des Denkens, wie Zeitlichkeit, Räumlichkeit, Kausalität, Finalität u. a. auf den verschiedenen Gebieten ihrer Anwendung untersucht werden.

Die seit 1885 erscheinenden „Ausgewählten Werke" umfassen bisher 13 Bände.

Sein Verhältnis zu früheren Philosophen hat Hartmann wiederholt dargelegt. An Schelling, Hegel und Schopenhauer behauptet er am engsten angeknüpft zu haben. Auf Schellings erstes System, die sogenannte negative Philosophie gehe namentlich der Begriff des Unbewußten und die Konstruktion der Materie aus stofflosen Kraftpunkten zurück, während desselben Philosophen zweites System, die positive Philosophie, als die unmittelbare Grundlage seiner Metaphysik zu gelten habe, indem sie die Verbindung der einseitigen Prinzipien einer vernünftigen Idee, welche Hegel, und eines blinden Willens, den Schopenhauer zur Weltrealität erhob, anstrebe. Von Schopenhauer bekennt Hartmann am meisten in naturphilosophischer Hinsicht empfangen zu haben, doch wird wohl auch sein Pessimismus, die Hinneigung zur Religion der Inder, sowie die Auffassung des Verhältnisses, in dem Wille und Intellekt zueinander stehen, durch diesen Philosophen stark bestimmt worden sein. Hegel hat vor allem durch seine Geistesphilosophie, seine im großen Stil historische Weltanschauung, welche alle Vorstufen einer erreichten Erkenntnis als relativ berechtigte Momente derselben betrachten ließ, und durch die Forderung spekulativer Syntheseu, welche gegensätzlich gerichtete Anschauungen miteinander auszusöhnen haben, auf Hartmann eingewirkt. In der Methode seiner Untersuchung aber meint Hartmann ganz die Regeln und Verfahrungsweisen der Induktion in der modernen Natur- und Geschichtswissenschaft befolgt zu haben.

Hartmann selbst charakterisiert demnach sein System als „eine Synthese Hegels und Schopenhauers, unter entschiedenem Übergewicht des ersteren, vollzogen nach Anleitung der Prinzipienlehre aus Schellings positiver Philosophie und des Begriffes des Unbewußten aus Schellings erstem System; das vorläufig noch abstrakte Ergebnis dieser Synthese ist als-

dann mit dem Leibnizschen Individualismus und dem modernen naturwissenschaftlichen Realismus zu einem konkreten Monismus verschmolzen, in welchem der real-phänomenale Pluralismus zum aufgehobenen Momente geworden ist, und das so sich ergebende System ist endlich von empirischer Basis aus mit der induktiven Methode der modernen Natur- und Geschichtswissenschaften aufgebaut und errichtet". Zweifellos hat Hartmann durch solche leicht zu vermehrende Ausführungen über die Herkunft der einzelnen Bestandteile seiner Philosophie und deren Verhältnis zu anderen Systemen einem künftigen Historiker die Aufgabe sehr erleichtert.

Zu seiner Metaphysik, die uns hauptsächlich interessiert, bahnt sich Hartmann seinen Weg durch erkenntnistheoretische Betrachtungen, deren Bedeutung er in dem Begriff eines transzendentalen Realismus zusammenfaßt. Während Kant die Meinung vertreten hatte, daß sich nur Erscheinungen, d. h. Gegenstände unserer Erkenntnis, die durch die notwendige Mitwirkung subjektiver Faktoren ihren rein gegenständlichen Charakter eingebüßt haben, nicht aber Dinge an sich, die unabhängig von unserem Anschauen und Denken aufgefaßt und bestimmt werden könnten, erkennen lassen, unternimmt im Gegensatze zu diesem transzendentalen Idealismus Hartmann, zu zeigen, daß die Dinge an sich, deren Eigenschaften und Wechselbeziehungen, sich nicht nur als real existierend betrachten lassen, sondern, wenngleich nur mittelbar, zu erkennen seien. Die Erscheinungen, d. h. unsere Wahrnehmungsinhalte, sind nämlich mit jenen Realitäten durch die transzendente Kausalität verknüpft: die Dinge an sich werden als Ursachen der Erscheinungen angesehen. Dann muß aber der Verschiedenheit der Wahrnehmungsgegenstände auch eine Verschiedenheit der sie hervorbringenden Realitäten entsprechen, und so gelingt es, Dinge an sich nicht nur zu setzen, sondern auch über ihre Beschaffenheit nähere Aussagen zu machen. Mögen daher, wie Kant annahm, die Anschauungsformen Raum und Zeit und die Grundbegriffe unseres Verstandes zunächst subjektiv sein, so müssen sie dennoch eine transzendente Bedeutung erlangen, wenn anders nicht auf jede Erkenntnis des Realen soll Verzicht geleistet werden müssen. Die Daseinsformen der Dinge und die Denkformen unseres Intellektes stimmen miteinander überein. Eine solche Harmonie aber zwischen unserem Erkennen und den realen Gegen-

ständen, auf die es gerichtet ist, läßt sich nur erklären, wenn wir annehmen, daß sich dieselbe umfassende, alles durchwaltende Vernunft in beiden betätigt.

Welcher Art ist nun die Realität, auf die wir aus den Tatsachen unserer Erfahrung zu schließen berechtigt sind? Hartmann bezeichnet sie von vornherein als das Unbewußte und versteht darunter das unbekannte positive Subjekt, dem das Prädikat unbewußt zu sein zukomme. In der Natur und im Geistesleben werden die Tatsachen aufgesucht, welche die Bedeutung des Unbewußten erweisen sollen. Dort ist es namentlich die Zweckmäßigkeit in allen Reflexbewegungen des tierischen Organismus, im sogenannten Instinkt, in der Naturheilkraft usw., hier die unbewußte Produktivität im Denken und im künstlerischen Schaffen, das Instinktive, das in der geschlechtlichen Liebe die Personen zueinander zieht, die in der Entstehung der sinnlichen Wahrnehmung sich verratende, unbewußte intellektuelle Tätigkeit u. dgl. m., was als Tatsachenmaterial für die Erkenntnis eines unbewußten Prinzipes verwendet wird. Alle hier erwähnten Vorgänge weisen nun, wie Hartmann meint, nach dem Gesetz der transzendenten Kausalität, auf eine gemeinsame Ursache hin, die als das Unbewußte benannt und zugleich mit dem Absoluten, dem Weltgrunde, dem All-Einen identifiziert wird. Spinozas Substanz, Fichtes absolutes Ich und andere ähnliche Begriffe früherer Philosophen sollen die undeutlichen, relativ berechtigten Vorstufen für die Erkenntnis des neuen Weltprinzipes eines Unbewußten sein. Das Bewußtsein erscheint hiernach als ein Sekundäres, soll aber in gewissem Sinne das Höhere repräsentieren, insofern „aller Fortschritt in der Vergrößerung und Vertiefung der im Bewußtsein aufgeschlossenen Sphäre besteht".

In diesem Unbewußten sind nun Wille und Vorstellung (bzw. Idee, Vernunft, Intellekt) in untrennbarer Einheit verbunden. „Es kann nichts gewollt werden, was nicht vorgestellt wird, und nichts vorgestellt werden, was nicht gewollt wird." In letzterer Beziehung unterscheidet sich das Unbewußte von dem Bewußtsein, in dem die Emanzipation des Intellektes vom Willen, wie bereits Schopenhauer gelehrt hatte, möglich ist. Da nun Wille und Vorstellung innerhalb des Unbewußten in unverkennbarer Wechselwirkung miteinander stehen, bilden sie eine absolute Einheit. Weder durch räumliche noch sonstige

Unterschiede kann dem Unbewußten eine Vielheit des Wesens aufgebürdet werden.

Der Weltprozeß ist nun nach Hartmann in folgender Weise zu denken. Die ursprüngliche Ruhe und Selbstgenügsamkeit des Absoluten, die vor allem auf der undifferenzierten Einheit von Wille und Vorstellung, auf dem Mangel einer Willenstätigkeit beruht, wird durch die antilogische Erhebung des potentiellen Willens zum Wollen gestört. Die Entstehung der Welt, die Folge dieser Erhebung, ist somit unvernünftig, weil auf einen unmotivierten Willensakt zurückgehend. Da aber das Unbewußte nicht bloß Wille, sondern auch Idee oder Vorstellung ist, so muß auch sein Produkt, die Welt, zugleich den Charakter des Vernunftgemäßen an sich tragen. Die Welt, wie sie nun einmal ist, wird daher die beste unter den möglichen Welten genannt werden dürfen. Aus dem Mißverhältnis zwischen der Unendlichkeit des Willens, der sich nie genug tun kann, und dem endlichen Inhalte der Welt, ihrer vorstellbaren Beschaffenheit, resultiert jedoch eine Unlust oder Qual in dem Weltprinzip, dem Unbewußten selbst. Dieser Gemütszustand treibt zu immer weiterem Streben und Schaffen, dessen Zweck die Beseitigung der Qual, d. h. aber die Wiederherstellung der ursprünglichen Harmonie zwischen Wille und Vorstellung, die Aufhebung der Welt ist. So wird der ganze Weltprozeß zu einer zweckmäßigen, den Tendenzen des Unbewußten entsprechenden Entwickelung.

Ist nun der Weltprozeß das notwendige Mittel zur Zerstörung der Welt, so müssen wir ihn für gut und wünschenswert halten und dürfen trotz des universellen Pessimismus, der hinsichtlich der Entstehung und des Daseins der Welt in Geltung bleibt, Optimisten und Eudämonisten sein in bezug auf die Aufgabe der Weltentwickelung und unseren eigenen Anteil daran. Somit entsteht für uns die Verpflichtung zu leben und auf die Beförderung des Bewußtseins hinzuarbeiten, weil dieses den schöpferischen, in unendlicher Tätigkeit begriffenen Willen allein zu negieren vermag. Wir haben uns mit anderen Worten als Mittel zu betrachten, indem wir die Zwecke des Unbewußten in unsere bewußte, zwecksetzende Vernunft aufnehmen. Jede feige persönliche Entsagung muß daher als eine unsittliche Handlungsweise verurteilt werden. Die Sittlichkeit besteht vielmehr in nichts anderem, als in der Mitarbeit an der Abkürzung des Leidens- und Erlösungsweges des Unbewußten.

Offenbar kann nun der blinde Wille, das Prinzip der Unvernunft, nur durch die wachsende Selbsterkenntnis des Absoluten, durch das schließliche Überragen der Idee überwunden werden. Ein sehr wichtiges Hilfsmittel zur Erreichung dieses Zweckes ist die Individualisierung des Absoluten. Denn die einzelnen Individuen, in denen sich das Unbewußte objektiviert, sind jedes für die anderen bloß Vorstellung, also ein Nichtwille. Die Herrschaft des Logischen über den Willen wird deshalb um so größer, je zahlreicher die Individuen sind. Das Individuum A z. B. ist bloß ein Willenselement; tritt zu ihm ein zweites Individuum B, so vermehrt sich die Zahl der Willenselemente um eins, während zugleich jedes Individuum für das andere eine Vorstellung ist. Bei drei Individuen haben wir drei Willenseinheiten und bereits sechs Vorstellungen. Allgemein gesprochen verhält sich die Zahl der Willenseinheiten zu den Vorstellungseinheiten wie $n:n\,(n-1)$. Darum schafft das Unbewußte eine Unzahl von Individuen. Die rudimentärsten solcher einfachen Willenssplitter sind die Atome der Naturwissenschaft, die man nach Hartmanns dynamistischer Ansicht als individualisierte, diskrete Kräfte aufzufassen hat.

Das Bewußtsein entsteht innerhalb eines Individualgeistes dadurch, daß er über die plötzliche Emanzipation der Vorstellung von seinem Willen infolge der Existenz anderer Individualgeister stutzig wird und sie zu negieren versucht. Die Verwunderung des Willens über die Auflehnung gegen seine bisher anerkannte Herrschaft, dieses Aufsehen, das der Eindringling einer von außen imprägnierten Vorstellung hervorruft, ist das Bewußtsein. Nun ist der dagegen opponierende Wille der Vorstellung gegenüber zu schwach, um seine negierende Intention durchzusetzen. Ein solcher ohnmächtiger Wille ist mit Unlust verknüpft, und diese erscheint daher bei jedem Bewußtwerden als ein Ausdruck für den Ärger des Unbewußten über den Eindringling, den es dulden muß und nicht beseitigen kann. Ist aber die Selbsterkenntnis des Absoluten durch das Wachstum an Bewußtsein groß genug geworden, dann tritt nach Hartmann die Verneinung des Willens ein. Voraussetzung dafür ist das Bestehen einer allgemeinen Kulturmenschheit, deren Einsicht allein ein einheitliches Vorgehen aller ermöglicht. Ist die ganze Menschheit von der Torheit des Wollens und dem Elend alles Daseins durchdrungen und von einer tiefen Sehnsucht nach

dem Frieden und der Schmerzlosigkeit des Nichtseins erfüllt, hat ein greisenhafter Marasmus alle oder doch wenigstens den größten Teil erfaßt, dann scheiden alle, gleichzeitig demselben Entschluß nachgebend, als sieche, verbrauchte, unnütze Krüppel aus dem Dasein und stürzen sich und damit die Welt in das Nichts.

Da wir auch hier, unserer früheren Absicht getreu, auf die Leistungen innerhalb der einzelnen philosophischen Disziplinen, die zum Teil sehr beachtenswert sind, nicht näher eingehen können, so wenden wir uns nach der Darstellung der metaphysischen Ansichten von Hartmann zu einer kurzen Kritik derselben. Obgleich er selbst seinen Standpunkt einen monistischen und in der Erkenntnistheorie einen realistischen genannt hat, so dürfen wir doch auch ihn zu den Vertretern des modernen Idealismus rechnen. Denn die Realität, welche er annimmt und deren Wesen er genauer zu bestimmen versucht hat, wird ja als eine geist- oder seelenartige aufgefaßt. Das Unbewußte ist eine innige Einheit von Wille und Vorstellung, wobei freilich nicht übersehen werden darf, daß Hartmann in diesen Funktionen reale Mächte erkennt, die von unserem Wissen um sie, also von dem Bewußtsein unabhängig walten und wirken. Dabei ist seine Methode eine ausgesprochen induktive. Von einer größeren Anzahl von Tatsachen aus sucht er zu den umfassenderen Konzeptionen seiner Weltanschauung zu gelangen.

Aber freilich, im Grunde ist das Verfahren, welches er in seiner Philosophie des Unbewußten einschlägt, nur scheinbar eine Induktion im Sinne der modernen Erfahrungswissenschaften. Er selbst scheint das anzuerkennen, wenn er in der eigenen Charakteristik seines Systems die Beziehung zu den Anschauungen früherer Philosophen in den Vordergrund stellt und erst zum Schluß die empirische Basis, auf der das sich ergebende System errichtet sei, erwähnt. Man wird den Metaphysiker Hartmann daher wohl eher als einen späten Schößling der absoluten Philosophie, einen Späthegelianer oder -schellingianer betrachten dürfen. Der starke Einfluß Hegels und Schellings zeigt sich insbesondere in der Art, wie er bei geschichtlichen Erörterungen verfährt. Stets wird hier die abstrakt-logische Entwickelung, welche die Gedanken als selbständige, in eigenartigen Beziehungen zueinander stehende Größen behandelt, ein dialektisch-spekulatives Verfahren der sorgfältigen Beachtung chronologischer Zusammenhänge, der Ordnung geschichtlicher Tatsachen nach dem in ihnen

selbst gegebenen Leitfaden, der Erklärung und Motivierung der einzelnen Anschauungsweisen aus dem geschichtlichen Befunde heraus vorgezogen. Wie bei Schelling wird auch bei ihm in der Metaphysik der Unterschied zwischen Forschung und Spekulation, zwischen Wissenschaft und Mythus verwischt und verkannt, ohne daß doch zugleich der eigentliche Sinn der positiven Philosophie Schellings erfaßt würde (vgl. S. 122). Auch er benutzt wie Schopenhauer die Erfahrung als ein bloßes Schwungbrett zum Fluge in das Reich der Dinge an sich und wird in der Sicherheit seiner Ausführungen auch durch die Erkenntnis nicht beirrt, daß es sich bei seinen Spekulationen nur um Hypothesen von mehr oder minder großer Wahrscheinlichkeit handeln könne. Man darf daher sagen, daß er die induktive Methode, die er zugrunde zu legen behauptet, nur in ganz äußerlicher Weise angewandt hat. Er hat von ihr nur den empirischen Ausgangspunkt und die bloß wahrscheinliche Gültigkeit ihrer Ergebnisse beibehalten. Dagegen fehlt eine zielbewußte Anknüpfung an die Einzelwissenschaften in Form einer Verallgemeinerung oder Steigerung der von ihnen dargebotenen und entwickelten Lehren und Erkenntnisse. Es mangelt auch allzusehr eine kritische Sicherung jeden Fortschrittes durch eine vorsichtige Erwägung aller Instanzen. Darum ist die Metaphysik von Hartmann in ähnlichem Sinne wie diejenige Schopenhauers eher eine Begriffsdichtung, eine halb mythologisch gefärbte Spekulation, den platonischen Mythen vergleichbar, als eine Erweiterung und Vollendung der einzelwissenschaftlichen Erkenntnis zu nennen.

Wie wenig das von Hartmann eingeschlagene Verfahren ein den Erfahrungswissenschaften nachgebildetes induktives ist, läßt sich an dem Grundbegriff seiner Lehre leicht zeigen. Mag er auch wiederholt betonen, daß das Unbewußte etwas Positives bedeute, so fehlt es doch durchaus an zureichenden Gründen für die Setzung und Bestimmung dieses Prinzipes. Die Beispiele, welche Hartmann seiner Induktion zugrunde legt, sind sämtlich dem Gebiet der Lebenserscheinungen entnommen. Es ist auch nicht recht einzusehen, was der Begriff unbewußt noch für eine Bedeutung haben soll, wenn er nicht auf dieses Gebiet, wo allein das Bewußtsein eine Rolle spielt, eingeschränkt wird. Trotz dieser in der Sache begründeten Enge des induktiven Materials wird das Unbewußte zum Absoluten, zum All-Einen

schlechthin, zum Weltprinzip erhoben. Dazu kommt, daß der Schluß auf die Existenz eines Unbewußten, das reale Ursache für alle Erscheinungen sein soll, einen logisch äußerst seltsamen Charakter an sich trägt. Dasjenige, was einer Gruppe von Erscheinungen gemeinsam ist, läßt sich immer nur zur Konstitution ihres Gattungsbegriffes verwenden, nicht jedoch zur Aufstellung ihrer Ursache benutzen. Will man aber eine Kausalbetrachtung diesen gemeinschaftlichen Zügen einer Erscheinungsklasse angedeihen lassen, so kann eine solche selbstverständlich nur zur Forderung einer Ursache für ebendiese gemeinsamen Merkmale und nicht darüber hinaus führen. Mit demselben oder vielleicht einem noch besseren Rechte dürfte man nach dem Muster von Hartmann auf einen Weltgrund Zeit, dem Mythus vom Chronos entsprechend, schließen, weil alle Erscheinungen in der Welt einen zeitlichen Charakter miteinander gemein haben und somit als ihre Ursache die Zeit postuliert und hypostasiert werden könnte. Hier wäre das induktive Material weit vollständiger und umfassender, als das von Hartmann herangezogene, und der Schluß auf die Ursache trüge daher von vornherein einen sichereren Charakter.

Nur nebenbei sei noch auf die Undenkbarkeit hingewiesen, die der Hartmannschen Konzeption des Weltendes anhaftet. Damit, daß die Kulturmenschheit den Entschluß faßt und ausführt, sich selbst zu vernichten, kann selbstverständlich nach den modernen Anschauungen der Naturwissenschaft, wie sie in den Erhaltungsgesetzen der Materie und der Energie niedergelegt sind, und nach den eigenen Prinzipien des Hartmannschen „Realismus" nicht zugleich die Aufhebung der ganzen Welt intendiert und erfolgt sein. Da hatte sich Schopenhauer bei seiner Idee der Weltverneinung auf dem Boden des transzendentalen Idealismus gegen naheliegende Einwände besser zu schützen gewußt.

Immerhin kann man der Hartmannschen Metaphysik das Verdienst zusprechen, sich darüber klar geworden zu sein, daß die Bewußtseinswirklichkeit und die Realität, die wir in den Realwissenschaften anerkennen und zu bestimmen suchen, zwei ganz verschiedene Dinge sind. Sie bildet daher einen bemerkenswerten Gegensatz zu der immanenten Philosophie, zu dem Phänomenalismus und Positivismus unserer Tage. Zwar ist die erkenntnistheoretische Begründung des transzendentalen

Realismus keine ausreichende, und die Anwendung der transzendenten Kausalität verfehlt, wie unsere früheren Erörterungen (vgl. S. 50 f.) gezeigt haben, den eigentlichen Ausgangspunkt für die Ausbildung von Realitätsbegriffen. Aber Hartmann gehört zweifellos zu den energischsten und klarsten Verfechtern eines „Realismus" im Kampfe gegen die antimetaphysische Tendenz in den Kreisen der Naturforscher und Philosophen der Gegenwart.

4. Wilhelm Wundt (geb. 1832)

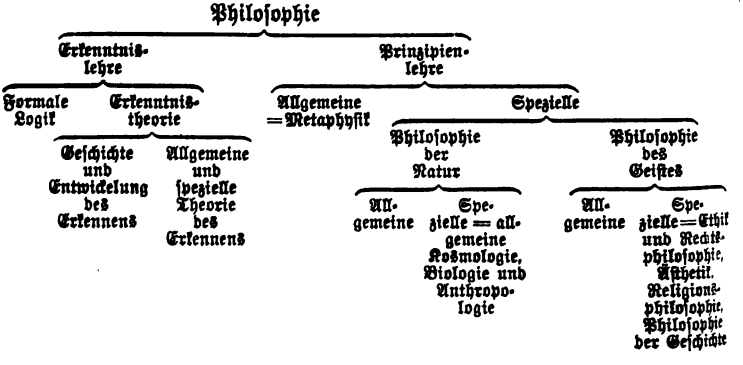
hat im Jahre 1879, das Erbe Fechners antretend und mehrend, das erste Institut für experimentelle Psychologie ins Leben gerufen und eine Schule begründet, deren Umfang und wissenschaftliche Tätigkeit ihn zu dem wirksamsten Philosophen und Psychologen der Gegenwart stempeln. Eine sachkundige Darstellung seiner Hauptlehren ist in Frommanns Klassikern der Philosophie durch E. König: Wilhelm Wundt, seine Philosophie und Psychologie, 1901, und bei R. Eisler: W. Wundts Philosophie und Psychologie, 1902, erfolgt. Die schriftstellerischen Leistungen Wundts weisen eine erstaunliche Vielseitigkeit und Produktivität auf. Neben einer großen Zahl naturwissenschaftlicher Arbeiten, hauptsächlich physiologischer Art, steht eine Fülle der mannigfaltigsten philosophischen Abhandlungen und Werke, von denen hier nur die wichtigsten hervorgehoben werden können:

1. Vorlesungen über die Menschen- und Tierseele, 1863, 3. Aufl. 1898.
2. Grundzüge der physiologischen Psychologie, 1874, 5. Aufl., in 3 Bänden, 1902—03.
3. Logik, 1880—83, 2. Aufl., in 3 Bänden, 1894—95.
4. Ethik, 1886, 3. Aufl., in 2 Bänden, 1903.
5. System der Philosophie, 1889, 2. Aufl. 1897.
6. Völkerpsychologie I, 1900, 2. Aufl., in 2 Bänden, 1904.

Wundts Fähigkeit, sich in alle Gebiete des Wissens hineinzuarbeiten und sie sämtlich durch feine und geistreiche Kombinationen, anregende Ideen und Untersuchungen und eine seltene Gabe systematisch-architektonischer Gliederung zu befruchten, hat ihn nicht nur zu dem größten Polyhistor unserer Zeit, sondern auch zu dem erfolgreichsten Vertreter einer Vermittelung zwischen der Philosophie und den Einzelwissenschaften gemacht. Er läßt sich in dieser Hinsicht als ein moderner

Aristoteles oder Leibniz bezeichnen. Wenn jemand, so hat er dazu beigetragen, eine größere Achtung vor der Philosophie und ihren Bestrebungen und Leistungen anzubahnen und wieder ein lebhafteres Interesse auf die Königin der Wissenschaften in gutem Sinne des Wortes zu lenken. Er allein unter den hier gewürdigten Idealisten hat ein umfassendes und detailliertes System der Philosophie entworfen und durchgeführt und daneben durch eingehende Untersuchungen auf dem Gebiete der philosophischen Einzeldisziplinen den Zusammenhang mit der einzelwissenschaftlichen Forschung überall zu wahren verstanden. Auch chronologisch bildet seine Philosophie den Abschluß innerhalb der Reihe der hier gewürdigten Denker. Vor allem aber ist der Prozeß einer Annäherung und Angleichung an die Methoden und Erkenntnisse der Natur- und Geisteswissenschaften erst bei Wundt zu einem vorläufigen und, wie es scheint, auf lange hinaus vorbildlichen Abschluß gekommen.

Die Philosophie ruht nach Wundt auf allen Einzelwissenschaften und bildet eine allgemeine Ergänzung und Vollendung derselben. Sie soll die durch diese vermittelten allgemeinen Erkenntnisse zu einem widerspruchslosen System vereinigen und die von der Wissenschaft benützten allgemeinen Methoden und Voraussetzungen des Erkennens auf ihre Prinzipien zurückführen. Daher ist auch die Einteilung der Philosophie von der Gliederung der Einzelwissenschaften, also von deren System abhängig. Ohne auf dieses näher einzugehen, stellen wir in folgender Übersicht die hauptsächlichsten Einteilungsglieder des allgemeinen Begriffes der Philosophie zusammen.



Unter diesen philosophischen Disziplinen hat es die Erkenntnislehre mit der Entstehung des Wissensinhaltes, mit dem werdenden Wissen, die Prinzipienlehre aber mit der systematischen Verbindung der Prinzipien des Wissensinhaltes, also mit dem gewordenen Wissen zu tun. Für unseren Zweck haben wir die formale Logik einerseits und die speziellen Formen der Prinzipienlehre anderseits auszuscheiden. Unsere Aufgabe wird vielmehr sein, eine gedrängte Darstellung der Erkenntnistheorie und der Metaphysik dieses Philosophen zu geben.

Während unser Denken nach Wundt in seiner Anwendung völlig unabhängig davon ist, ob die Vorstellungen, auf die es sich bezieht, eine objektive, reale Bedeutung haben oder nicht, ist dagegen das Erkennen durch diese Beziehung des Denkens auf eine Wirklichkeit seines Inhaltes bestimmt. Isolieren wir diese Wirklichkeit eines gedachten Inhaltes, so entsteht der Begriff der Erfahrung, die als eine unmittelbare aufzufassen ist, sofern sie aller Überlegung, Reflexion und logischen Beziehung vorausgeht, während als mittelbare Erfahrung derjenige Erkenntnisinhalt zu gelten hat, bei dem bereits die Bestimmungen unseres Denkens irgendwie eingegriffen haben. Somit werden wir die Gesamtheit unserer Gemütsbewegungen, Vorstellungen, Willenshandlungen zur unmittelbaren Erfahrung rechnen dürfen. Für diese läßt sich dann der einfache Name „Erlebnisse" verwenden. Unter ihnen nehmen die Vorstellungen zunächst das Interesse des Erkennenden in Anspruch. Diese Vorstellungen aber sind von Objekten, denen wir uns gegenüberstellen, ursprünglich nicht verschieden, man darf sie daher auch wegen dieser Einheit als Vorstellungsobjekte bezeichnen. Die Trennung unserer Vorstellungen von den Gegenständen, auf die sie sich beziehen sollen, ist erst eine nachträgliche, ein späteres Erzeugnis logischer Zerlegung. Die Bearbeitung, welche das Denken an den Erlebnissen vornimmt, kann jedoch die anfängliche Einheit derselben nicht zerstören, sondern nur begrifflich aufheben. Dabei dürfen die auf diesem Wege gebildeten Begriffe unserer Reflexion niemals mit der ursprünglichen Anschauung selbst vermengt oder verwechselt werden. Außerdem aber müssen die Motive, welche zu einer Unterscheidung innerhalb der Erlebnisse führen, in jedem einzelnen Falle sorgfältig geprüft werden, weil es nur von dem Werte

dieser Motive abhängig ist, ob die durch sie bedingten Sonderungen eine reale Bedeutung haben oder nicht.

Unter den Erlebnissen geben die Vorstellungen zunächst einen Anlaß zu einer wichtigen und einschneidenden Analyse. Sie erscheinen als diejenigen Bestandteile unserer unmittelbaren Erfahrung, die schlechthin als gegeben hingenommen werden müssen. Von ihnen scheidet man das Wollen und Fühlen als Vorgänge ab, die ein selbsttätiges Handeln dartun. Genauer besehen aber trägt unser ganzes inneres Sein diese Doppelnatur in sich: „Es gibt weder ein Wollen noch ein Vorstellen, das nicht leidend und tätig zugleich wäre." Aber der Wille kann trotzdem der eigentliche Mittelpunkt derjenigen Beziehungen werden, durch die sich ein Ich von einem Nichtich abgrenzt. Das Motiv dazu liegt in der Konstanz, mit der uns der Wille im Bewußtsein repräsentiert ist. Die für ihn charakteristischen Spannungsempfindungen zeichnen sich durch eine große Gleichartigkeit und Beharrlichkeit aus und ermöglichen durch die Abstufung ihrer Intensität eine Messung der jeweiligen Willensenergie. Immerhin ist auch diese besondere Beziehung des Willens auf das Subjekt nur ein sekundärer Erkenntnisvorgang, der an der ursprünglichen Einheit aller Erlebnisse nichts ändert. In Wirklichkeit bleiben Subjekt und Objekt untrennbar aneinander gebunden. Die angegebene Sonderung kann daher wie jede andere nur zu verschiedenen Denkbestimmungen einer und derselben realen Tatsache, nicht selbst zu verschiedenen Tatsachen führen. Die Erkenntnistheorie hat darum auch nicht die Aufgabe, objektive Realität aus Elementen zu schaffen, die selbst noch nicht objektiv wären, vielmehr die andere, allein lösbare Aufgabe, objektive Realität zu bewahren, wo sie vorhanden, über ihre Existenz zu entscheiden, wo sie dem Zweifel ausgesetzt ist.

Unterscheidet man nun innerhalb des Vorstellungsobjektes zwischen einer Vorstellung, die auf das Subjekt bezogen wird, und einem Objekt, das möglichst widerspruchsfrei begrifflich bestimmt werden muß, so ergibt sich alsbald, daß alles, was zum Subjekt gehört, unmittelbar erfahren werden kann, anschaulich gegeben ist. Die Welt der Objekte dagegen, die mit Rücksicht auf die Forderung einer widerspruchslosen Darstellung auf eine Anzahl in das Subjekt verwiesener Eigenschaften, wie z. B. die Sinnesqualitäten, verzichten muß, ist uns infolgedessen nur be-

grifflich gegeben. Mag daher auch das bloße Dasein von Objekten, der Objektivitätscharakter als solcher unmittelbar in den Erlebnissen vorgefunden werden, so ist doch die qualitative Auffassung der Objekte infolge der in der wissenschaftlichen Erkenntnis sich notwendig vollziehenden Berichtigungen nur als eine denkbare, der sogenannten mittelbaren Erfahrung zugehörige zu betrachten. Weisen wir die auf das Subjekt bezogenen Erlebnisse einer wissenschaftlichen Psychologie zur Bearbeitung an und betrauen wir die Naturwissenschaft mit der Aufgabe, die Objekte zu untersuchen, so ist hiernach die Welt des Psychologen eine anschauliche, unmittelbar gegebene, die des Naturforschers dagegen eine begriffliche, mittelbar gegebene.

Wie weit man sich nun von der Erfahrung in der begrifflichen Bearbeitung derselben entfernen darf und muß, läßt sich nicht von vornherein konkret angeben. Aber wir kennen unter den Prinzipien, die unser Denken beherrschen, eins, welches die Möglichkeit in sich schließt, über einen gegebenen Erfahrungsinhalt hinauszuführen. Dieses Prinzip ist dasjenige der Verbindung unserer Begriffe nach *Grund und Folge*. Da der Inhalt unserer Erfahrung stets ein begrenzter ist, so wird die allgemeingültige Anwendung jenes Prinzipes notwendig mit einer Überschreitung der gegebenen empirischen Grenzen verbunden sein, indem man für gewisse Anfangs- und Endpunkte unserer Erfahrung die zugehörigen Gründe oder Folgen außerhalb der wirklichen Erfahrung suchen muß. In einem notwendigen begrifflichen Zusammenhang stehen nun aber Grund und Folge nur dann, wenn man sie als Glieder eines und desselben Ganzen auffaßt und somit die Vorstellung entwickeln kann, daß bei dem Gegebensein eines solchen Ganzen jede Änderung eines Gliedes mit einer korrespondierenden Änderung des anderen verbunden sein muß. Darum wird die Idee eines unbegrenzten Fortschrittes, welche die Anwendung jenes Prinzips uns aufnötigt, zugleich die weitere Idee einer Totalität alles Seins nach sich ziehen, in der jener Fortschritt vollendet zu denken ist. Versteht man nun unter der *Transzendenz* ein Erkennen, welches über die Grenzen einer irgendwie gegebenen Erfahrung hinausführt, so sind, wie *Wundt* an dem Beispiel der Mathematik zeigt, zwei Arten dieser Transzendenz, eine quantitative und qualitative möglich. Eine quantitative Transzendenz liegt z. B. vor, wenn man die gegebene Raumvorstellung über die vorgefundenen

Grenzen hinaus erweitert. Diese Transzendenz trägt den Charakter einer realen, weil bei ihr die Inhalte des Gegebenen in das Transzendente mit hinübergenommen werden. Eine qualitative Transzendenz dagegen liegt vor, wenn man von einer Erfahrung bestimmter Art, etwa den in unserem Bewußtsein gegebenen Erlebnissen, zu qualitativ davon verschiedenen übergeht und damit zugleich ein Imaginär-Transzendentes einführt. Dabei liefert jenes Verfahren die Konstruktion einer nicht gegebenen Wirklichkeit, dieses aber eine bloße Denkmöglichkeit. Wo es sich um den Raum, die Zeit, die Anzahl von Objekten handelt, da wird eine Transzendenz nach dem Muster der Mathematik auf keine wesentlichen Schwierigkeiten stoßen. Die qualitative Transzendenz aber kann bestenfalls bleibende Hypothesen ergeben, die jedoch eine Ergänzung der Erfahrung zu einer widerspruchslosen Einheit leisten. Der Fortschritt ins Transzendente, der bei der Formalwissenschaft der Mathematik eine bloß formale Bedeutung hat, bezieht sich in der Metaphysik sowohl auf den Inhalt, wie auf die Form der Erfahrung.

Im einzelnen scheiden sich die metaphysischen Probleme in ein kosmologisches, psychologisches und ontologisches. Die Transzendenz führt in der Kosmologie zur Idee einer absolut unteilbaren Einheit und zur Idee einer unendlichen Totalität der äußeren Erfahrung. Den gleichen doppelten Fortschritt haben wir für die psychologische Transzendenz in bezug auf die innere Erfahrung und für die ontologische in bezug auf die Gesamtheit beider durchzuführen. Innerhalb der kosmologischen Betrachtungen entstehen in der Form einer quantitativen Transzendenz die Ideen des unendlichen Raumes und der unendlichen Zeit, in der Form einer qualitativen Transzendenz die Ideen der unbegrenzten Materie und der unaufhörlichen Kausalität. Die Idee des quantitativ unendlichen Weltalls spaltet sich in zwei Ideen, die notwendig zusammengehören, nämlich in die eines unendlichen Fortschrittes und in die einer unendlichen Totalität. Die letzte Einheit der äußeren Erfahrung findet in dem Begriff des Atoms ihren Ausdruck. Die empirische Wissenschaft kennt jedoch nur relative Atome. Die Idee eines letzten, schlechthin unteilbaren Elementes der Materie aber fordert die absolute Einfachheit, die auf diesem Gebiete nur dann erreicht werden kann, wenn man sich auf

einen bloß formalen Begriff, auf den materiellen Punkt beschränkt. Damit ist freilich die Materie selbst zu einem reinen Gedankending geworden. Auch in bezug auf die Totalität des Welt-inhaltes und des Weltgeschehens schwankt unser Denken zwischen einer unbegrenzten und einer begrenzten oder abgeschlossenen Transzendenz.

Das psychologische Problem führt ebenfalls zu dem Gedanken einer individuellen Einheit und einer universellen Gesamtheit. Dabei lassen sich aber die quantitative und die qualitative Transzendenz gar nicht voneinander trennen. „Das Geistige muß irgendeine Qualität haben." Darum werden die psychologischen Ideen zu bleibenden Hypothesen, denen abgesehen von der Befriedigung, die das Einheitsbedürfnis unserer Vernunft bei ihrer Ausbildung findet, auch noch eine praktische Bedeutung zukommt, insofern die Fragen, die sich auf die letzten Bedingungen unseres eigenen Seins beziehen können, einen ungleich größeren Wert für uns haben, als die kosmologischen Betrachtungen. Alle subjektiven Zustände kann man auf zwei Grundgegensätze zurückführen, nämlich auf Tätigkeit und Leiden. Insbesondere tragen alle Gefühle diesen Charakter und mit ihnen und durch sie zugleich die Vorstellungen und Willensakte. Dabei sind Tun und Leiden Wechselvorgänge, denn auch das Leiden ist gehemmte Tätigkeit, und beide werden von uns nacheinander oder miteinander erlebt. Immerhin fassen wir die Tätigkeit als etwas unser Ich unmittelbarer charakterisierendes auf, als das Leiden. Denn dieses beziehen wir auf Gegenstände, die uns affizieren und dadurch uns und unsere Tätigkeit hemmen. Nennen wir die reine Tätigkeit, die das Ich im Unterschied von den auf dasselbe wirkenden Objekten auszeichnet, unser Wollen, so darf man sagen: „Es gibt schlechterdings nichts außer dem Menschen, noch in ihm, was er voll und ganz sein eigen nennen könnte, ausgenommen seinen Willen." So bleibt als Endpunkt des auf eine psychische Einheit gerichteten Transzendenzverfahrens der reine Wille zurück.

Nach der anderen Seite zeigen sich uns empirisch Verbindungen der geistigen Einheiten in der Form von immer umfassenderen Willensgemeinschaften. Ein Endpunkt dieser Reihe kann nur ein menschlicher Gesamtwille sein, der die gesamte Menschheit in der bewußten Vollbringung bestimmter Willenszwecke vereinigt. Die Idee einer solchen Gemeinschaft ist nun

nicht bloß eine theoretisch konstruierte, sondern zugleich ein praktisches Ideal. Es kann nicht daran gezweifelt werden, „daß, wenn dem Gesamtverlauf der Menschheitsgeschichte überhaupt eine unserer vernünftigen Einsicht zugängliche Bedeutung beizulegen ist, diese nur in jener Entwickelung des Ideals der Humanität bestehen kann, zu der die empirischen Entwickelungen des Gesamtgeistes zwar unvollkommene Anfänge, aber immerhin Anfänge darbieten, von denen nicht nur der Fortschritt unserer theoretischen Vernunfterkenntnis ausgehen kann, sondern auf die sich auch alle unsere praktischen Humanitätsbestrebungen schließlich beziehen müssen".

Von hier aus eröffnet sich der Zugang zu den ontologischen Ideen. Denn die Verwirklichung dieses Ideals der Humanität fordert zugleich einen adäquaten Grund in einer umfassenden ontologischen Idee. Der eigentliche Ausgangspunkt aber für die Behandlung des ontologischen Problemes liegt in der Tatsache, „daß das ursprüngliche Vorstellungsobjekt in das Objekt und in die Vorstellung als seine beiden voneinander sich sondernden und doch zusammengehörigen Bestandteile sich scheidet". Infolge dieser Einheit des Vorstellungsobjektes ist die Reflexion von Anfang an darauf gerichtet, die von ihr ausgeführte Sonderung nachträglich wieder aufzuheben. Darum wird der Versuch gemacht, die kosmologischen und psychologischen Einheitsideen miteinander zu verknüpfen. Ein solches Verfahren ist nur unter der einen Bedingung zulässig, daß die bereits vollzogenen partiellen Transzendenzen über sich selber hinausführen, „sei es nun, daß sie das Postulat eines von beiden Erfahrungsinhalten verschiedenen absoluten Seins erfordern, oder daß der eine Weg in den anderen einmündet, so daß dieser die Einheitsidee liefert, die beiden Reihen gemeinsam ist". Nur die zweite von diesen Möglichkeiten erscheint Wundt als eine wahrhafte Lösung des ontologischen Problemes. Die erste würde eine nach Inhalt und Form völlig unbestimmte Idee liefern, mit der man nichts anfangen könnte. Die Welt muß daher entweder als eine materielle oder als eine geistige Einheit von uns gedacht werden. Nun beruht alle Vorstellung von Objekten auf einer Wirkung, die das Wollen erfährt; der Wille leidet, indem er affiziert wird, und er ist tätig, indem ihn dieses Leiden zur vorstellenden Tätigkeit anregt. Der Gegenstand aber, welcher das Ich hemmt, ist an sich unbekannt.

Wir können aus unserer Erfahrung nur schließen, daß, was Leiden erregt, selbst tätig sein muß. Da uns nun schlechthin keine andere Tätigkeit bekannt ist außer der unseres Willens, so können wir unser eigenes Erleiden überall nur auf ein fremdes Wollen und demnach alles Geschehen auf eine Wechselwirkung verschiedener Willen zurückführen. Aus der Wechselbestimmung der Einzelwillen geht somit auch die Vorstellung hervor. Die Welt kann daher als die Gesamtheit der Willenstätigkeiten aufgefaßt werden, die durch ihre Wechselbestimmung, die vorstellende Tätigkeit, in eine Entwickelungsreihe von Willenseinheiten verschiedenen Inhaltes sich ordnen.

Die universelle ontologische Idee einer absoluten Totalität wurde vorbereitet durch den Hinweis auf das praktische Ideal der Humanität. Da diese eine vollendete geistige Einheit der Menschheit voraussetzt, so kann ein adäquater Grund zu ihr ebenfalls nur als ein einheitlicher gedacht werden. Dabei besteht kein Hindernis, diesen letzten Weltgrund über das durch diese Folge geforderte Maß hinaus zu erweitern, ihn als einen unendlichen zu fassen und damit die Idee des sittlichen Menschheitsideals als eine bloß relativ unendliche ihm unterzuordnen. Natürlich wird dadurch die Idee eines absoluten Weltgrundes unbestimmbar. Identifizieren wir ihn mit der Gottesidee, so ist somit die Metaphysik außerstande, ihr einen konkreten Inhalt zu verleihen. Diese Lücke kann nur der religiöse Glaube ausfüllen, indem er den Inhalt der Gottesidee dem sittlichen Ideal entnimmt. Gott wird daher als Weltwille, die Weltentwickelung aber als Entfaltung des göttlichen Wollens und Wirkens gedacht. Gewiß sind alle Vernunftideen unbeweisbar, aber, wie die Geschichte lehrt, von einer empirischen Allgemeingültigkeit. Indem die Philosophie sie auf die allgemein gültige Natur der Vernunft zurückzuführen sucht, enthüllt sie den echten Kern jener Ideen und weist sie diese selbst als notwendig nach. „Mehr zu leisten ist sie weder berufen noch befähigt. Insbesondere muß sie völlig davon abstehen, außer jener Notwendigkeit der Idee auch die Notwendigkeit einer der Idee entsprechenden Realität aufzuzeigen."

Wenn wir die hier kurz dargestellte Metaphysik mit den entsprechenden Lehren eines Fechner, Lotze oder von Hartmann vergleichen, so kann uns der große methodologische und inhaltliche Unterschied nicht entgehen. Erfahrung und die Ge-

setze vernünftigen Denkens sind hier die einzigen Leitsterne, Grundlagen und Hilfsmittel der Untersuchung. Erfahrung liefert die Tatsachen, die Erfahrungswissenschaften die vorläufigen Ergebnisse einer systematischen Untersuchung dieser Tatsachen, und die Metaphysik knüpft an diese Ergebnisse an, um sie nach logischen Gesichtspunkten weiterzuführen und abzuschließen. Dabei enthält sich Wundt aller phantastischen Analogien, aller rein dialektischen Behandlung und Deutung realwissenschaftlicher Begriffe, alles selbständigen Eingreifens in die von den Einzeldisziplinen erforschten Tatsachen. Die Philosophie beschränkt sich prinzipiell bei ihm auf eine Darlegung der Voraussetzungen, welche den Wissenschaften zugrunde liegen, und auf eine systematische Verbindung und eine daraus hervorgehende letzte Fassung ihrer Resultate. Sie ist zugleich bei ihm frei von jener Ontologie, nach der den dialektisch abgeleiteten Begriffen ohne weiteres Realitäten entsprechen und der denknotwendige Zusammenhang unserer Erkenntnis mit einer Notwendigkeit des Seins und Geschehens verwechselt wird. Darauf beruht auch die weise Zurückhaltung, die Wundt in der Metaphysik alle überflüssigen oder unbegründeten Spekulationen vermeiden und auf eine Anschaulichkeit verzichten läßt, die sich mit strenger Wissenschaftlichkeit nicht zu vertragen pflegt. An Achtung vor den Tatsachen und den Tatsachenwissenschaften wird er von keinem Positivisten übertroffen, und er hat über dem Hang zum Großen, Ganzen, wie seine Spezialarbeiten namentlich auf psychologischem Gebiet gezeigt haben, weder das Interesse noch das Verständnis für die kleinen, bescheidenen Fortschritte verloren, die in gemeinsamer Forschung auf dem Boden der Erfahrungserkenntnis getan werden. Aber auch der Idealismus mit seinen transzendenten Realitäten des Geisteslebens kommt daneben zu voller, ungeschmälerter Geltung.

Doch auch gegen dieses groß angelegte und an eigentümlichen Wendungen reiche philosophische System des Mannes, der das Erbe der modernen Einzelwissenschaft und einer auf das Ganze einer einheitlichen Weltanschauung gerichteten Philosophie am vollständigsten und umsichtigsten verwertet hat, lassen sich mannigfache Bedenken geltend machen, von denen wir hier den folgenden einen Ausdruck verleihen wollen.

Der Idealismus ist, wie wir sahen, im allgemeinen dadurch charakterisiert, daß er die Selbsterkenntnis, das Wesen

des erkennenden Geistes als Schlüssel benutzt, um in das Weltgeheimnis einzudringen. Mag auch dies Prinzip selbst beanstandet werden können, so wollen wir uns mit seiner Prüfung, die sich weder kurz formulieren noch ohne einen größeren Aufwand teilweise schwieriger Überlegungen durchführen läßt, an dieser Stelle nicht aufhalten. Bei der allgemeinen Würdigung des Idealismus am Schluß dieses Abschnittes werden wir einige darauf bezügliche Betrachtungen anstellen. Dagegen wollen wir in diesem Zusammenhange lediglich die Frage aufwerfen, ob **Wundt** mit seiner Ansicht, der Wille präge unser Wesen am reinsten aus und die Welt bestehe somit aus Willenseinheiten, eine bei aller qualitativen Transzendenz immerhin wahrscheinliche Lösung des Welträtsels gefunden und dargeboten habe. Auf diese Frage haben wir mit einigen kritischen Erwägungen zu antworten, die ihre Bejahung, wie uns scheint, zweifelhaft machen.

Zunächst weisen wir darauf hin, daß unser Studium des Seelenlebens uns eine Anzahl psychischer Elemente kennen gelehrt hat, die sich durchaus nicht aufeinander reduzieren bzw. als Vielfache eines einzigen Elementarphänomens haben bestimmen lassen. Rot ist nicht auf blau, warm nicht auf kalt, Lust nicht auf Unlust zurückzuführen, geschweige denn, daß irgendein positiver Anhalt dafür bestände, daß sie alle sich aus Einheiten derselben Art zusammensetzten. Eine Metaphysik, die im Anschluß an die wissenschaftliche Psychologie das Wesen der Seele zu ergründen versucht, hat darum keinen Anlaß, ähnlich wie etwa die Naturphilosophie, eine letzte Einheit alles Seelenlebens aufzustellen. Wir meinen also, daß der Parallelismus der Betrachtungen innerhalb des kosmologischen und des psychologischen Problemes wenigstens in diesem Punkte nicht besteht und das Wesen der individuellen Persönlichkeit nach ihrer geistigen Seite nicht erfaßt werden kann, wenn man eine derartige problematische Einheit aufzufinden oder anzunehmen sich bemüht. Der einheitliche Zusammenhang in der Koexistenz und Sukzession einer großen Mannigfaltigkeit unter sich verschiedener Elementarprozesse ist vielmehr das Problem des psychischen Ich, wie es uns die Erfahrung aufgibt und die wissenschaftliche Psychologie mit allen Hilfsmitteln der Detailforschung bearbeitet. Es besteht darum, soweit wir sehen, auch keine Nötigung, das eine Element für wesentlicher zu halten als das andere.

Die Kehrseite dieser Erwägungen wird alsbald sichtbar wenn wir uns das Resultat der Wundtschen Transzendenz nach der Richtung einer letzten psychischen Einheit vergegenwärtigen. Denn die Hauptschwierigkeit, die seiner Theorie individueller Willenstätigkeiten entgegensteht, liegt eben darin, daß sie uns die empirische Mannigfaltigkeit der seelischen Vorgänge nicht erklärt. Wie aus der Wechselwirkung reiner Willen die Vorstellungen hervorgehen können, vermag ich wenigstens nicht einzusehen, und die wissenschaftliche psychologische Analyse hat bisher noch keinen Beweis dafür erbracht oder auch nur die Hypothese wahrscheinlich gemacht, bzw. nahegelegt, daß es so etwas wie reine Willenstätigkeit überhaupt gebe. Wenn wir unsere inneren Zustände durch den Gegensatz der Tätigkeit und des Leidens charakterisieren, so haben wir sie durch zwei abstrakte Begriffe, deren Anwendbarkeit weit über die psychische Sphäre hinausgreift, nach einer Richtung gekennzeichnet und dürfen nicht vergessen, daß daneben unser Seelenleben noch viele andere Seiten aufweist, die durch Abstraktion zum Gegenstande einer besonderen Betrachtung gemacht werden können. Von solcher Abstraktion zur Forderung eines actus purus, der schlechthin letztes Eigentum des menschlichen Geistes, ja aller Dinge überhaupt wäre, führt, wie uns scheint, kein logisch zureichend begründetes Verfahren.

Gewiß ist es wesentlich für meine Selbstauffassung und -würdigung, daß ich mich nicht als bloßes Glied einer Kette mechanisch ablaufender Ereignisse betrachte, sondern selbsttätig, hemmend oder fördernd, beschleunigend oder zurückhaltend, mehrend oder mindernd in diesen Ablauf einzugreifen vermag. Dabei beruht mein Anteil an dem Weltgeschehen auf meinen Anlagen, meiner ganzen Vergangenheit und Entwickelung, die den zufälligen Bestimmungsgründen meines Handelns gegenüber einen beträchtlichen Vorrang haben und zur Geltung bringen können. Aber die Tätigkeit, die ich auf Grund dieser Vorbedingungen entfalte, resultiert aus einer unübersehbaren und gänzlich unberechenbaren Mannigfaltigkeit von Faktoren. Ursache für Veränderungen in der Welt bin ich nicht als reiner Wille, sondern als eine unbestimmbare Vielheit von Wirkungsfähigkeiten, deren jede für sich ihr Gesetz und ihre Geschichte hat. Auch hier also werden wir dazu geführt, das Individuum als einen selbständigen Bedingungskomplex wenn

auch noch so verwickelter Art anzusehen und somit die Einheit in der Vielheit als das eigentliche Problem des psychischen Ich zu würdigen.

Endlich sei noch auf eine Schwierigkeit der Wundtschen Metaphysik hingewiesen, die mit dem Problem der Realität, dem bereits mehrfach berührten, zusammenhängt. Den Ausgangspunkt der Erörterungen in der Erkenntnistheorie bildet die Einsicht, daß unsere unmittelbare Erfahrung, die Erlebnisse eine schlechthin gegebene Wirklichkeit sind, die durch alle Denkbestimmungen, die daran vorgenommen werden, nicht aufgehoben, geteilt oder sonstwie verändert werden könne. Mag daher auch die naturwissenschaftliche und die psychologische Reflexion von einem Objekt und von subjektiven Zuständen reden — tatsächlich ist beides untrennbar miteinander verbunden. Darum soll die Erkenntnistheorie nicht die Aufgabe haben, objektive Realität zu schaffen, sondern vielmehr nur darauf gerichtet sein, sie zu bewahren, wo sie vorhanden ist, und in zweifelhaften Fällen eine Entscheidung zu treffen. Darum sei auch die Reflexion von Anfang an dazu bestimmt, die Sonderung in Objekt und Subjekt, welche der ursprünglichen Einheit des Vorstellungsobjektes angetan wird, nachträglich wieder zu beseitigen. Darin liege der eigentliche Ausgangspunkt für die Behandlung des ontologischen Problems.

Man fragt sich nach den eben zusammengestellten Anschauungen Wundts unwillkürlich, was denn nun eigentlich die Realität ist. Es geraten hier, wie uns vorkommen will, positivistische und metaphysische Tendenzen miteinander in Widerstreit. Dem Standpunkt von Mach entspricht es, wenn die Wirklichkeit der ursprünglichen Erfahrung hervorgehoben und den Denkbestimmungen nur eine sekundäre Bedeutung beigelegt wird. Dann aber wäre jede Metaphysik, insbesondere eine Transzendenz, auszuschließen oder mit der negativen Aufgabe zu betrauen, alle durch das Denken geschaffenen Realitäten als bloßen Schein, als mehr oder weniger zweckmäßige Hilfsbegriffe u. dgl. zu entlarven. Anderseits ist Wundt offenbar im Gegensatz zu Mach bestrebt, die Realität zu finden, nicht schlechthin als gegeben anzuerkennen, und die Lehre von den in Wechselbeziehung stehenden Willenseinheiten kann keinesfalls als eine einfache Erneuerung dessen betrachtet werden, was die Erlebnisse vor aller Reflexion sind und bedeuten. Es wird

also bei Wundt nicht recht klar, in welchem Verhältnis die rückhaltlos zugestandene Realität der Erfahrung, der Erlebnisse, der Vorstellungsobjekte zu der bei rationaler Bearbeitung derselben gesetzten Realität von Denkgegenständen oder Gedankendingen steht. Es kann doch nicht wohl zwei solche Realitäten nebeneinander geben, sofern sie sich auf den nämlichen empirischen Tatbestand beziehen! Entweder ist nur das in der Erfahrung Vorgefundene real — dann ist offenbar alles metaphysische Dichten und Trachten eitel; oder unser Denken hat in der Tat die Fähigkeit, Realitäten zu setzen und zu bestimmen, — dann ist die Erfahrung, wenn auch Ausgangspunkt und Leitfaden für die Untersuchung, an sich nicht real. Jedenfalls ist es hiernach auch wieder das Problem der Realität, das eine eingehende Bearbeitung verdient, bevor in der Weise der idealistischen Metaphysik im Anschluß an die bestehende Wirklichkeit des Bewußtseins und an die Realwissenschaften das Wesen der Welt ergründet werden kann.

Die Wundtsche Metaphysik ist wohl als die imposanteste, systematisch ausgereifteste Form des Idealismus in der Gegenwart zu betrachten, die nach Methode und Gehalt den wissenschaftlichen Anforderungen am meisten entsprechen dürfte. Sein in einem edlen und natürlichen Stil geschriebenes „System der Philosophie" ist daher in erster Linie denen zum Studium zu empfehlen, die einen tieferen Eindruck von Art und Richtung der modernen Philosophie erhalten wollen. Die Verehrung und Bewunderung für diese Leistung und ihren Verfasser wird durch die mannigfachen Zweifel an der Richtigkeit oder Wahrscheinlichkeit dieser oder jener Behauptung und Annahme, mögen sie auch noch so fundamental sein, nicht geschmälert. Sollten denn nur Kantianer einen Kant oder Herbartianer einen Herbart in seiner Größe und Bedeutung zu würdigen und anzuerkennen vermögen? Der Kontakt mit den Einzelwissenschaften in ihrer Gesamheit, der für die Entwickelung und Eigentümlichkeit der gegenwärtigen Philosophie charakteristisch ist, hat, in Deutschland wenigstens, bei Wundt zweifellos seinen größten Umfang und seine größte Innigkeit erreicht. Nur Comte und Spencer können in dieser Hinsicht mit ihm wirklich verglichen werden. Aber jener scheidet, weil einer früheren Periode angehörend, ohne weiteres aus dieser Konkurrenz aus, und Spencer hat, durch ein einseitiges Schema der philosophischen Disziplinen, in

dem die Geisteswissenschaften nicht zu ihrem Recht kommen, geleitet, nur in der Biologie und der Soziologie Entsprechendes aufzuweisen. Eduard von Hartmann aber, an den vielleicht noch gedacht werden könnte, ist in die Sphäre einzelwissenschaftlicher Forschung und Arbeit nicht selbst eingetreten und entbehrt daher fühlbar des engen Zusammenhanges mit ihr, der uns bei Wundt auf Schritt und Tritt begegnet und nicht nur den Kenner, sondern auch den selbständig untersuchenden und urteilenden Forscher verrät. So scheint er uns am meisten den Ehrentitel eines modernen Leibniz zu verdienen, dem wie diesem kein menschliches Wissen fremd ist und der wie dieser in einer Weltanschauung die Tendenzen und Ansprüche der Formal- und Realwissenschaften zu berücksichtigen und zu befriedigen versucht. So ist auch er zu einem monadologischen System gelangt, das freilich den Vorstellungseinheiten Willenseinheiten substituiert und das ruhende Nebeneinander einer Monadenskala in eine aktuelle Gemeinschaft und Wechselbestimmung schöpferischer Wesen umwandelt.

Hatte einst Aristoteles die dianoëtischen, auf Einsicht und Erkenntnis gerichteten Tugenden über die ethischen, dem Handeln und Wirken im Leben geweihten gestellt und Spinoza in der intellektuellen Liebe zu Gott als dem Inbegriff aller Weisheit, in der adäquaten, die Erscheinungen der Welt richtig deutenden und verwertenden Erkenntnis den Inhalt und Grund für ein menschenwürdiges Dasein, eine „menschliche Freiheit" von allen trübenden und verwirrenden Einflüssen blinder Affekte gefunden, so hat Wundt in seiner Ethik die Schöpfung geistiger Güter und Werte als höchste Aufgabe des strebenden Willens gekennzeichnet. Damit ist er über die rein persönliche, das einzelne Individuum als solches befriedigende Betätigung des Intellektes zu einer objektiven, die Gemeinschaft voraussetzenden und für sie berechneten Zweckbestimmung hinausgegangen, wie er auch sonst bemüht ist, den sozialen Mächten des Staates, der Gesellschaft, der Menschheit eine überragende Bedeutung vor dem Tun und Treiben, Hoffen und Wünschen der einzelnen anzuweisen. Gerade in diesem Punkte knüpft Wundt an die Traditionen des nachkantischen Idealismus eines Hegel an, und man wird hinzufügen dürfen, daß er selbst seinem Ideal in hohem Maße nachgekommen und gerecht geworden ist.

Über den Idealismus im allgemeinen seien noch einige Bemerkungen vorgetragen. Er neigt dazu die Erkenntnis des Seelischen auf Grund der inneren Erfahrung für leichter, sicherer und tiefergehend zu halten, als die Erkenntnis der Außenwelt an der Hand der sogenannten äußeren Erfahrung. Nach Kants Gegenüberstellung des äußeren und des inneren Sinnes war beides gleich leicht oder schwierig, möglich oder unmöglich. Das An-sich-sein der Seele ließ sich, wie er lehrte, ebensowenig erkennen, wie das der Dinge außer uns. Mit Erscheinungen haben wir es in beiden Fällen zu tun, an denen Faktoren unseres erkennenden, anschauenden und denkenden Geistes stets irgendwie beteiligt sind. Wie das Ich oder Nicht-Ich unabhängig von diesen Faktoren wäre, sei überhaupt nicht festzustellen. Schon Schopenhauer aber hatte geglaubt, zum eigenen Wesen einen ganz anderen und unmittelbareren Zugang zu haben, als zur Außenwelt. Diese freilich sei nur durch das Medium der Vorstellung erfaßbar, aber uns selbst erkennen wir ohne weiteres, in einem Akte reiner Intuition, als wollend. Ähnlich hatte dann Beneke erklärt, daß unsere innere Erfahrung schlechthin und völlig evident sei. Wir erfahren uns so, wie wir sind. Hier hat demnach der Gegensatz von Erscheinung und Ding an sich keine Bedeutung.

Unter den modernen Psychologen, namentlich bei Wundt, ist diese Auffassung gleichfalls vertreten. Das Bewußtsein bezeichnet der letztere als die Summe dessen, was wir erleben, und der Psychologie stellt er die Aufgabe, die psychischen Vorgänge so aufzufassen, wie sie sind. Das Bewußtsein fällt mit den seelischen Tatsachen inhaltlich völlig zusammen. Einen psychischen Zustand erleben und ein Bewußtsein von ihm haben ist hiernach dasselbe. Die wahre Aufgabe der Psychologie wird darum nach ihm verfälscht, wenn man das dem Bewußtsein Gegebene als bloße Erscheinung eines davon verschiedenen Seins auffasse. Ähnlich ist auch die Ansicht eines anderen einflußreichen Psychologen der Gegenwart, Brentanos. Er schreibt der inneren Wahrnehmung, die auf die psychischen Erscheinungen gerichtet ist, Evidenz zu, die der auf physische Phänomene gerichteten äußeren Wahrnehmung fehlen soll. Diese Evidenz aber eignet der inneren Wahrnehmung, weil sie mit ihrem Gegenstande zusammenfällt. Also einen physischen Vorgang wahrnehmen und ihn haben ist wiederum das nämliche.

In kraftvollem Gegensatz zu dieser verbreiteten Anschauung lesen wir bei Nietzsche: „Ich halte die Phänomenalität auch der inneren Welt fest: alles, was uns bewußt wird, ist durch und durch erst zurechtgemacht, vereinfacht, schematisiert, ausgelegt."

In der Tat wird man jene Ansicht sehr erheblich einschränken müssen, wenn man den wahren Sachverhalt wiedergeben will. Selbstverständlich ist zunächst, daß dieser Vorzug der Erkenntnis des Psychischen nur dann gilt, wenn der Erkennende und das Erkannte demselben Individuum angehören. Nur ein Subjekt A, das über eine Enttäuschung oder ein schicksalsschweres Ereignis traurig ist, kann von diesen Erlebnissen sagen, daß sie schlechthin so sind, wie es sie auffaßt, wie es von ihnen weiß. Jedem anderen Individuum bzw. dessen psychischen Vorgängen gegenüber versagt diese Erklärung völlig. Fallen Erkennender und erkanntes Phänomen nicht in dasselbe Subjekt, so hat jener von den psychischen Vorgängen in anderen gar keine unmittelbare, sondern, wie allgemein bekannt, eine nur durch Deutung von Mienen, Worten u. dgl. vermittelte Kenntnis. Da nun die Psychologie nicht allein auf das Bewußtsein des Psychologen selbst aufgebaut ist und aufgebaut werden kann, so ist sie in der Tat sehr oft in der Lage, ein Gegebenes als bloße Erscheinung eines davon verschiedenen Seins aufzufassen, insofern das fremde Seelenleben nichts anderes ist, als ein von meiner, des Psychologen, Wahrnehmung oder Vermutung verschiedenes Sein. Die wissenschaftliche Psychologie macht keinen wesentlichen Unterschied zwischen dem Seelenleben des Erkennenden und dem seiner Mitmenschen und rühmt sich mit Recht der Gemeinsamkeit ihrer Arbeit und Untersuchung, vermöge deren der Befund an anderen prinzipiell nicht anders gewertet wird, als der Tatbestand des eigenen Bewußtseins.

Außerdem kann sich jene Behauptung von der Selbstgewißheit der inneren Erfahrung nur auf die unmittelbare Gegenwart von Erlebnissen beziehen. Jedes vergangene psychische Phänomen wird nur auf Grund von Erinnerungen oder anderen stellvertretenden Akten gewußt. Daß ich gestern an dieser Stelle gestanden, gesprochen, wahrgenommen und gedacht habe, davon habe ich kein unmittelbares Wissen, d. h. die damaligen Bewußtseinsinhalte sind nicht die jetzigen. Auch von solchen erinnerten psychischen Phänomenen, von denen das Zusammenfallen des Gegenstandes und seiner Erkenntnis offenbar nicht

ausgesagt werden kann, macht die Psychologie anstandslos Gebrauch. Bei jeder Sammlung von Beobachtungen, die sich über einen gewissen Zeitpunkt erstrecken, bei jeder Aufstellung allgemeiner gesetzmäßiger Beziehungen, bei jeder Bildung von Klassenbegriffen, die über das einzelne, gerade jetzt erlebte Phänomen hinausweisen und hinausreichen, bei jeder methodisch durchgeführten Untersuchung werden frühere Erfahrungen mit gegenwärtigen oder untereinander ohne Bedenken grundsätzlicher Art zusammengefaßt und als gleichwertig betrachtet. Eine Psychologie, die nicht in dieser Weise verführe, würde sich in lächerlicher Selbstbeschränkung alsbald aufheben. Denn der Umfang der in einem Bewußtseinsakt erlebbaren Inhalte ist außerordentlich gering. Die wissenschaftliche Psychologie ist darum genötigt, über den Umkreis der unmittelbaren Erfahrung weit hinauszugreifen, wenn anders sie überhaupt eine einigermaßen vollständige Erkenntnis des Seelenlebens gewinnen und bieten will.

Aber auch selbst für die unmittelbar gegenwärtigen Erlebnisse darf die Einheit des Bewußtseins mit seinem Gegenstande nicht uneingeschränkt behauptet werden. Tatsachen, wie die ebenmerkliche Empfindung und der ebenmerkliche Unterschied von Empfindungen z. B., weisen darauf hin, daß es Empfindungen und Empfindungsunterschiede gibt, die wir nicht merken, von denen wir nichts wissen. Läßt man einen optischen Eindruck von etwas komplexer Beschaffenheit eine kurze Zeit, die zur Einprägung aller seiner Einzelheiten nicht genügt, auf das Auge eines aufmerksamen Beobachters einwirken, so ist er nicht imstande, über alles, was er gesehen, Rechenschaft zu geben. Insbesondere kommt es vor, daß er bei Buchstaben, die ihm gezeigt worden sind, zwar deren Anzahl und ein paar von ihnen auch ihrer lautlichen Beschaffenheit nach zu nennen weiß, aber von ihrer Farbe keine Ahnung hat. So zweifellos es ist, daß er die Buchstaben sämtlich irgendwie farbig gesehen hat, so unzureichend muß demnach ein Bewußtsein heißen, welches von diesen seinen Inhalten keine Kunde zu geben vermag. Wollte man trotzdem auf dem Standpunkt verharren, daß die psychischen Vorgänge identisch sind mit dem im Bewußtsein Gegebenen, so käme man zu der absurden Konsequenz, daß unter Umständen Gesichtsempfindungen vorhanden sein können, die keine Qualität haben, weder weiß noch schwarz, weder rot noch grün usw. sind.

Diese Tatsachen, die besonders durch die experimentelle Untersuchung des Seelenlebens gefunden und festgestellt worden sind, lassen sich leicht vermehren. Die angeführten Beispiele werden jedoch genügen, um zu zeigen, wie sehr die Behauptung, das Psychische sei das im Bewußtsein Angetroffene, der Einschränkung und der Modifikation bedarf. Es ist auch nicht schwer, den allgemeinen Grund für dies Verhalten anzugeben. Bewußtsein, innere Wahrnehmung, Selbstbeobachtung, Erleben sind nach den Anschauungen der modernen Psychologie auf das Zusammentreffen älterer Erfahrungen mit neuen psychischen Erregungen zurückzuführen. Dies Zusammentreffen nennt man seit Herbart eine Apperzeption. Einen psychischen Vorgang erleben, wahrnehmen, ein Bewußtsein von ihm haben und ihn apperzipieren sind hiernach gleichbedeutende Ausdrücke, äquipollente Begriffe. Wie der Vorgang beschaffen wäre, wenn er nicht apperzipiert würde, wenn keine älteren Erfahrungen ihm unwillkürlich oder willkürlich, auf Bestellung oder spontan entgegenkämen und ihm eine Aufnahme bereiteten, können wir nicht unmittelbar, sondern nur mit Hilfe besonderer wissenschaftlicher Untersuchung, auf indirektem Wege ermitteln. Selbstverständlich sind dann auch die psychischen Erscheinungen nicht so, wie wir sie erleben oder von ihnen wissen, weil die Apperzeption in einer a priori unberechenbaren Form sie modifiziert, „vereinfacht", „zurechtmacht", um mit Nietzsche zu reden.

Aus allen diesen Erwägungen folgt, daß die Psychologie als Wissenschaft in weitem Umfange keine Lehre von dem im Bewußtsein Gegebenen ist. Die Feststellung der Tatsachen, die Erkenntnis ihrer Gesetzmäßigkeit, die erklärenden Theorien weisen allenthalben eine Insuffizienz des Bewußtseins nach. Dem entspricht es, wenn von der Quelle der Selbstwahrnehmung oder Selbstbeobachtung gesagt werden muß, daß sie weder die reichste noch die reinste Quelle schlechthin ist. Sie bedarf vielmehr der Ergänzung und der kritischen Sichtung. Wie weit man sich aber in der Psychologie von der ursprünglichen Erfahrung entfernen darf oder muß, läßt sich nicht a priori festsetzen. Vielleicht ist der qualitative Bestand der Einzelphänomene, das Rot, die Lust usw. etwas Unabänderliches, von der Apperzeption Unabhängiges. Übersieht man jedoch den Entwickelungsgang der modernen Psychologie, so entdeckt man auch auf dem Gebiete der einfachen Qualitäten Fortschritte der Analyse, die

sich nur als Fortschritte in der wissenschaftlichen Erkenntnis begreifen lassen. Wie will man da allgemein gültig und nicht bloß provisorisch die Grenze festlegen, bis zu der das Bewußtsein, die innere Wahrnehmung eine adäquate Kenntnis der zu beobachtenden psychischen Phänomene vermittelt? Vielmehr muß man mit der Möglichkeit rechnen, daß diese auch qualitativ anders sind, als sie sich uns im Bewußtsein darstellen. Dieser Möglichkeit gibt der Materialist Ausdruck, wenn er das Psychische eine Gehirnfunktion nennt, wovon uns die innere Wahrnehmung nichts verrät. Aber auch Metaphysiker wie Herbart und Leibniz, Spinoza und Wundt haben den Bewußtseinserscheinungen psychische Realitäten substituiert, die sich von ihnen wesentlich unterscheiden. Insbesondere dürfte eine qualitative Transzendenz, die Wundt innerhalb der Behandlung des psychologischen Problemes vornimmt, sich nur von dem hier eingenommenen Standpunkte aus prinzipiell rechtfertigen lassen.

Offenbar ist es hiernach auch mit dem Anspruch der inneren Wahrnehmung auf Evidenz und Untrüglichkeit schwach bestellt. Zunächst ist das bloße Gegebensein als solches weder gewiß noch ungewiß, weder zuverlässig noch unzuverlässig (vgl. oben S. 25). Urteilt man aber auf Grund des Erlebten, teilt man mit, was man im Bewußtsein vorfand, so müssen sich solche Aussagen immer durch eine Untersuchung und vor ihr darüber ausweisen, was wir von ihnen zu halten haben. Natürlich ist die Psychologie überall als empirische Wissenschaft auf diese Aussagen angewiesen, aber sie nimmt sie nirgends, wenn sie umsichtig verfährt, ohne Prüfung als lautere und unbedingt gültige Erkenntnis hin. Die experimentelle Methode hat unter anderem gezeigt, daß es große Unterschiede in der Brauchbarkeit der Versuchspersonen gibt, ohne daß die subjektive Zuverlässigkeit, die Ehrlichkeit derselben bestritten werden müßte. Unter genau den gleichen Versuchsbedingungen sind die Aussagen der einen dürftig und lückenhaft, schwankend und widersprechend, der anderen reich und vollständig, sicher und übereinstimmend. Solche Unterschiede machen und nach ihnen handeln, d. h. die letzteren Aussagen den ersteren vorziehen, sofern man nicht gerade die individuelle Natur jener genauer ergründen will, bedeutet offenbar nichts anderes, als die Evidenz der inneren Wahrnehmung als solcher anzweifeln. Aber auch bei den besten,

brauchbarsten Versuchspersonen gibt es nicht immer zuverlässige Aussagen. Sie wechseln nach Stimmung und Disposition, nach Übung und Ermüdung, nach Interesse und Vorbereitung. Wie unsicher sind die Urteile schon bei ganz einfachen Aufgaben, wie der Vergleichung von Sinneseindrücken. Nur bei ganz rohen Feststellungen, die nicht auf die Gewinnung von Grenzwerten ausgehen, ist die innere Wahrnehmung ihrer selbst gewiß.

Da die Selbstwahrnehmung nur durch ihre Wiedergabe, Bezeichnung, Schilderung wissenschaftlich verwertbar wird, so sind die Aussagen über Erlebtes die unmittelbare Grundlage der psychologischen Forschung. Nun besteht aber nicht nur ein Mißverhältnis zwischen der subjektiven Gewißheit dessen, der über seine inneren Zustände und Vorgänge Mitteilungen macht, und der objektiven Zuverlässigkeit, die bei genauer Kontrolle dieser Aussagen auf dem Wege experimenteller Prüfung feststellbar ist. Auch sonst ist die Beziehung zwischen Erlebnis und Aussage keine einfache und unmittelbare. Die der Beschreibung dienenden willkürlichen Zeichen der Sprache haben keine Ähnlichkeit mit den beschriebenen Inhalten, sie reichen vielfach nicht aus, um eine vollkommen zutreffende Wiedergabe zu ermöglichen, sie können unadäquat sein, und es haften an ihnen nicht selten verschiedene Bedeutungen, die Mißverständnisse oder Unsicherheit in der Interpretation des Gemeinten zur Folge haben. Die durch die Aufmerksamkeit bevorzugten Inhalte werden in der Aussage einseitig hervorgehoben; was im Hintergrunde des Bewußtseins vor sich geht, pflegt sich der Darstellnng des Erlebenden zu entziehen. Psychologische Kenntnisse und Vorurteile, die Absicht, möglichst viel zu finden und mitzuteilen, wirken auf die Gestaltung der Aussagen bestimmend ein. Daher muß die psychologische Methodik so kompliziert und fein sein, um nicht in die Fallstricke zu geraten, die hier dem Unkundigen nur zu gefährlich werden können, und um das Psychische in seiner realen Beschaffenheit und Gesetzmäßigkeit aufzudecken.

Darum sammelt man Beobachtungen und zieht Mittelwerte, darum verwendet man ein unwissentliches Verfahren, eine für die Versuchspersonen undurchsichtige Methode, darum kämpft man an gegen Erwartungs- und Überraschungseinflüsse, die erfahrungsgemäß unser Bewußtsein von den psychischen Phänomenen modifizieren, u. dgl. m. All das hat ja gar keinen Sinn, wenn jeder Akt innerer Wahrnehmung schlechthin evident

und untrüglich wäre, wenn das Heer konstanter und zufälliger Einwirkungen bei derartigen Beobachtungen keine Entgleisungen oder Fehler herbeizuführen vermöchte. Die moderne Psychologie, die sich anschickt, eine Wissenschaft in jenem allgemein gültigen Sinne zu werden, wie die Naturwissenschaft, nähert sich diesem Ziel, weil sie die innere Wahrnehmung gleich der äußeren einer vermeintlich selbstverständlichen Evidenz entkleidet. Die wahre Aufgabe der Psychologie wie jeder Realwissenschaft ist *Erkenntnis*, die einerseits unter dem Gesetz der *Richtigkeit*, d. h. der Übereinstimmung mit den Tatsachen, anderseits unter dem Gesetz der *Wahrheit*, d. h. der Widerspruchslosigkeit unserer Gedanken, steht. Weder Richtigkeit noch Wahrheit aber werden durch das bloße Erleben oder Gegebensein im Bewußtsein verbürgt oder geschaffen.

Somit dürfte es sich empfehlen, der in ihrer Ausgestaltung freilich veralteten und unzureichenden Lehre *Kants* von dem inneren Sinn, der uns nur Erscheinungen, nicht das Ich an sich selbst darstelle, an der Hand der modernen psychologischen Wissenschaft wieder zu einer gewissen Auferstehung zu verhelfen. Die volle Erkenntnis der psychischen Realität bildet dann ebenso ein ideales, in der Unendlichkeit liegendes Ziel der psychologischen Wissenschaft, wie die volle Erkenntnis der physischen Realität ein solches Ziel für die Naturwissenschaft ist. Man mag daran ermessen, ob der Idealismus ein Recht hat, die Gesamtrealität nach der Analogie des vermeintlich besser bekannten Seelenlebens zu bestimmen. Die unmittelbare Erfahrung aber, die vor aller Reflexion unterschiedslos unser Bewußtsein füllt, ist weder physisch noch psychisch, überhaupt nichts Reales, wohl aber Hinweis auf beide Realitäten und Ausgangspunkt und Material zur Erforschung beider. Nicht mit Rücksicht auf die Einheit der unmittelbaren Erfahrung, sondern dem Bedürfnis nach einer einheitlichen Weltanschauung folgend, wird die Metaphysik die Wege der Naturwissenschaft und der Psychologie weiter zu verfolgen und an der Hand der sich in diesen Disziplinen ergebenden zahlreichen Wechselbeziehungen miteinander in Verbindung zu setzen haben. Ob eine solche Metaphysik aber einen idealistischen Charakter wird tragen können, muß freilich hier dahingestellt bleiben.

VI. Schlußbemerkungen.

Wir haben die vier Hauptrichtungen der Philosophie der Gegenwart in Deutschland, den Positivismus, Materialismus, Naturalismus und Idealismus vorgeführt und durch einige typische Vertreter sich ausweisen lassen. Unter ihnen sind dem Positivismus und dem Idealismus die eingehendsten Betrachtungen gewidmet worden. Diese beiden Richtungen stehen auch im Vordergrunde der gegenwärtigen philosophischen Bewegung und vertragen sich miteinander sehr wohl, solange und insofern die antimetaphysische Tendenz des Positivismus unberücksichtigt bleibt. Beide sind und wollen sein *wissenschaftliche* Philosophie, die sich zu willkürlicher, im freien und reinen Denken *allein* wurzelnder Spekulation grundsätzlich ablehnend verhält.

Einer solchen wissenschaftlichen Philosophie gehört auch nach meiner Ansicht die Zukunft. Nur sie wird imstande sein, den Anforderungen, die wir in der Einleitung geschildert haben, zu genügen, das Lichtreich der Erkenntnis zu erweitern und die Leuchtkraft der das Dunkel der Unwissenheit erhellenden Strahlen zu steigern. Nur sie ist vor der Gefahr bewahrt, ein Irrlicht zu werden oder als unvorsichtige Fackelträgerin in Untiefen zu geraten und zu geleiten. Einer solchen Philosophie dient man nicht, indem man auf Autoritäten schwört und Schulhäupter verehrt, sondern nur durch rücksichtslose Prüfung und selbständige Gedankenarbeit, die alle Einfälle, auch die scheinbar glücklichsten, durch gründliche Forschung und Ausreifung über den Wert bloßer Einfälle zu erheben trachtet. So habe ich es denn auch als meine Aufgabe angesehen, nicht das Denken meiner Leser zu bestimmen und zu fesseln, sondern über die gegenwärtige lebhafte und beachtenswerte Tätigkeit auf philosophischem Gebiete zu orientieren und zum eigenen selbständigen Urteilen und Wählen anzuregen.

Überblicken wir den Entwickelungsgang der deutschen Philosophie, so können wir namentlich zwei gegensätzliche Anschauungen von fundamentaler Art sich allmählich ablösen sehen. Am Anfang, bei Leibniz und seiner Schule, herrscht die Überzeugung, daß die Realität, das Wesen aller Dinge, nur mit Hilfe der Vernunft oder des Denkens erfaßt und bestimmt werden kann. Die Erfahrung dagegen hat bloß untergeordnete Bedeutung. Die Sinne, die Wahrnehmung können uns niemals über die Welt, wie sie wirklich ist, eine zureichende Auskunft geben, und wo sie versagen, jenseits der Grenzen ihrer Leistungen, ist allein das Denken befähigt, eine Erkenntnis zu schaffen. Gottes Existenz und Wesen, die Einsicht, daß die Welt aus Monaden besteht, die mit einem Vorstellungsvermögen ausgerüstet sind, werden von Leibniz auf wesentlich begrifflichem Wege, durch ontologische Betrachtungen erschlossen. Er ist dabei der Meinung, daß die Widerspruchslosigkeit eines Begriffes oder Urteiles völlig genügt, um dem Begriffsinhalt Existenz, Realität zu sichern. Möglichkeit und Wirklichkeit unterscheiden sich voneinander nur wie zwei Begriffe, von denen der eine der allgemeinere, der andere der speziellere ist, wie die Begriffe Lebewesen und Mensch. Zu einem Begriff braucht also bloß das Wirklichkeitsmerkmal hinzuzukommen, um seinem Inhalt die Existenz zu verleihen. Dies Merkmal kann aber jederzeit hinzutreten, sobald die Widerspruchslosigkeit des Begriffes nicht gefährdet ist. Auf diese Weise wird die Metaphysik zu einer Betätigung des reinen Denkens, zu einer Schwesterwissenschaft der Mathematik. In ihrem aprioristischen Reich wird sie nicht gestört durch Eingriffe und Ansprüche der Erfahrung, und der Unterschied des Formalen und Realen ist aufgehoben.

Ein solches Vertrauen auf die Kraft der Vernunft beseelte auch schon die antiken und mittelalterlichen Philosophen. Nicht nur die Eleaten ergehen sich in begrifflichen Erwägungen, verwerfen die Sinne als trügerisch und unzureichend, sondern auch Philosophen ganz anderer Richtung, wie die Begründer der Atomistik, stützen sich letzten Endes auf das Denken, um den Bau und die Funktionen der Welt zu ergründen. Demokrit bezeichnet ausdrücklich die Sinneswahrnehmung als die dunkle und rühmt ihr gegenüber die Leistung des Verstandes als die echte Erkenntnis. Der Inkonsequenz späterer, theoretisch nicht

mehr genügend interessierter Philosophen, wie der Epikureer, blieb es vorbehalten, diesen klaren Sachverhalt, den engen Zusammenhang der Metaphysik mit dem Rationalismus, zu verdunkeln. Wenn z. B. Lamettrie, einer der Hauptvertreter einer materialistischen Weltansicht im 18. Jahrhundert, erklärt: Les sens — voilà mes philosophes, und dabei das Seelenleben als eine Gehirnfunktion bestimmt, so ist das ein offenkundiger Widerspruch. Die Sinne können uns jene Einsicht, wenn sie eine ist, überhaupt nicht lehren. So haben fast alle Philosophen bis zur Schwelle des 18. Jahrhunderts dem Denken die Ehre gegeben und gewußt, daß eine Metaphysik, eine Bestimmung von Realitäten, die mit dem in der Erfahrung Gegebenen nicht zusammenfallen, nur mit seiner Hilfe, nur auf rationalistischem Wege ausführbar ist.

Auch die neuere Naturwissenschaft teilte diese Ansicht. Wenn sie die Außenwelt der Farben, Töne, Drücke usw., kurz der Sinnesqualitäten entkleidete und die Körper nur mit räumlichen und zeitlichen, sowie dynamischen Merkmalen versah, so machte sie diese äußere Realität zu einer in der Erfahrung nicht vorhandenen, bloß gedachten. Die Materie und ihre Atome, die Energien und die chemischen Elemente, Äther- und Luftschwingungen sind sämtlich Gedankendinge, keine Bestandteile des Erlebten. Auch ihre Konzeption beruht auf der rationalistischen Voraussetzung, daß in allen Dingen der Erkenntnis die Vernunft das letzte Wort zu sprechen hat, und daß man jenseits der Grenzen unserer Anschauung, unserer Erlebnisse eine reale Welt erdenken darf. Mochten die Naturforscher auch, wenngleich nicht immer, rein aprioristische Konstruktionen im Sinne von Leibniz vermeiden, von der Überlegenheit des Verstandes über die bloße Wahrnehmung waren sie bei ihrer Annahme realer Gedankendinge gleich ihm durchdrungen.

In der Gegenwart ist eine ganz entgegengesetzte Auffassung aufgekommen und zu wachsender Geltung gelangt. Hiernach ist die unmittelbare Erfahrung des erkennenden Individuums seine einzige Wirklichkeit und sinkt die Betätigung des Denkens zu einer mehr oder weniger zweckmäßigen Hilfsfunktion herab, das Gegebene in einfacher, „ökonomischer" Weise verständlich zu machen. Jeder Begriff hat nur insofern eine Bedeutung, als er diesem Zweck dient, ein Hinweis auf Realitäten ist er nicht.

Atom, Masse, Energie sind Zahlen, Symbole, Zeichen, die man benutzen darf, sofern sie uns Wirkliches darstellen und insoweit sie dessen Auffassung erleichtern, aber ihnen Existenz beizulegen und der scheinbaren Welt der Sinne eine reale dieser Art zu substituieren, ist ein naives, unberechtigtes Verfahren, das dem Fortschritt der Wissenschaft hinderlich sein kann und gewesen ist. Die Wissenschaft ist nichts anderes als ein einfaches und vollständiges Bild der Erfahrung, bei dem man nur fragen darf, welche Konturen und Schattierungen notwendig und hinreichend seien, um das Bild zu einem treuen Abbilde zu gestalten. Wir haben diese Ansicht bei Mach näher kennen gelernt, aber auch Philosophen wie Avenarius und Wundt neigen zu einem solchen Standpunkte. In bezug auf den letzteren sahen wir den Einfluß dieser Anschauung für die Würdigung der Erlebnisse, der Vorstellungsobjekte maßgebend werden. Wir fanden, daß infolgedessen ein gewisser Zwiespalt in seinen Ausführungen hervortrete.

Hatte Leibniz allem Denken, sofern es sich widerspruchslos vollziehe, eine reale Bedeutung, eine objektive Geltung beigelegt, so ist dagegen nach dieser modernen Lehre jedes Denken bloß formal. Der Unterschied zwischen der Mathematik und der Metaphysik hört in beiden Fällen auf, aber dort wird die Mathematik zur Metaphysik, hier umgekehrt die Metaphysik zur Mathematik. Dort sind die Zahlen und Raumformen bedeutungsvolle Merkmale der Realität oder wenigstens phaenomena bene, d. h. realiter fundata, hier sind alle Realitäten zu Begriffen, Zeichen, Zahlen geworden, über denen kein höheres Gesetz steht, als die Eleganz und Sicherheit mathematischer Operationen. Hört dort alles lediglich Formale auf, so verschwindet hier alles Reale.

Beide Ansichten sind nicht unmittelbar aufeinander gefolgt. Zwischen ihnen steht insbesondere die große Erscheinung und Leistung Kants. Nach ihm hat das Denken nur mit und an der Erfahrung eine reale Bedeutung und besteht daher in diesem Sinne nur eine empirische Realität. Jenseits der Erfahrung vermag das Denken nichts weiter zu leisten, als daß es den völlig leeren und unbestimmten Begriff eines Dinges an sich aufstellt, einer schlechthin unerkennbaren Realität, die als Grenzbegriff nützlich ist, um die Anmaßung der Sinneswahrnehmung zu dämpfen. Tatsächlich ist und bleibt also diese, die

Anschauung, ein notwendiges Ingrediens aller Wirklichkeitserkenntnis, aber man muß und soll sich vergegenwärtigen, daß diese Beschränkung eine tatsächliche und nicht in der Sache selbst begründete ist. Gäbe es eine intellektuelle Anschauung, vermöge deren das Denken befähigt wäre, unmittelbaren Zugang zur Welt zu finden, dann wäre auch eine Erkenntnis von Dingen an sich möglich. Diese ist uns somit nur versagt wegen der Mängel unserer Organisation, wegen der Einrichtung unseres erkennenden Geistes.

Auf diese Weise suchte Kant beiderlei Ansprüchen, denen der Erfahrung und denen des Denkens, gerecht zu werden. Dem reinen Denken, das Leibniz mit so ansehnlichen Leistungen objektiver Art betraut hatte, blieb nichts als die Anerkennung eines Dinges an sich. Anderseits war jedoch Kant weit entfernt davon, die unmittelbare Erfahrung, die Sinneswahrnehmung schlechthin als Wirklichkeit anzuerkennen. Vielmehr gehörte zur empirischen Realität alle Denkbestimmung, die jener zuteil geworden war, notwendig hinzu. Die erkannte und die erkennbare Welt setzen sich aus beiden Faktoren zusammen. So unternahm denn Hegel von dieser Grundlage aus den großartigen Versuch, ein System empirischer Realität zu entwerfen, in allem Wirklichen das Vernünftige und in allem Vernünftigen das Wirkliche aufzuzeigen. In seinem Panlogismus hatten alle Erscheinungen der empirisch gegebenen Welt eine Stelle gefunden, in seinem Panempirismus hatten alle Kategorien und Gesetze des Denkens ihr Wirklichkeitskorrelat erhalten. Die Methode der Gedankenbewegung wurde zugleich als der reale Entwickelungsprozeß erkannt, die Notwendigkeit des Fortschreitens von Begriff zu Begriff war eine reale Notwendigkeit des Überganges von Stufe zu Stufe geworden. So wurden im Prinzip Vernunft und Erfahrung gleichen Umfanges und gleichen Wertes. Das reine Sein wurde ebenso zu einem leeren Grenzbegriff wie das reine Denken. Im Prinzip schien damit der alte Kampf zwischen Rationalismus und Empirismus beseitigt zu sein. Aber im Grunde war nur abermals die Grenze zwischen dem formalen und einem Reales setzenden und bestimmenden Denken verwischt worden. Und ein Schema a priori, das sich dialektische Methode nannte, diente, obgleich mit großer Kunst gehandhabt, als ein nur allzu williges Werkzeug, um der Wirklichkeit den Vernunftcharakter aufzuprägen.

Daß die Wirklichkeit reicher sei, mehr enthalte, als unser so leicht verallgemeinerndes und schablonisierendes Denken, diese Einsicht läßt in allmählichem Fortschritt den modernen Empirismus entstehen. Schon Schleiermacher und der Schelling der positiven Philosophie bekennen, daß unserem konstruierenden Denken bestimmte Schranken gesetzt sind. Die Persönlichkeit, Individualität läßt sich nicht begrifflich ableiten, sie bleibt ein Geheimnis, das erlebt sein will. Der dialektische Prozeß muß vor solcher letzten Tatsache Halt machen. Dieser Ansicht von Schleiermacher geht die Lehre des späteren Schelling parallel, wonach unser Denken nur zeigen kann, was möglich, aber nicht, was wirklich ist. Alles Konstruieren führt daher nur zu einer negativen Philosophie, die es ganz dahingestellt bleiben läßt, ob es ein Wirkliches gibt, das ihren Ableitungen entspricht. Sie kann nur sagen: wenn es Realität gibt, so wird und muß sie diese Form tragen. Die Existenz nachzuweisen aber ist sie unvermögend. So bereitet sich der neue Standpunkt vor, der das Denken darauf einschränkt, die gegebene Erfahrung nachzubilden, und dabei diese schlechthin als das prius und als einzige Realität anerkennt. Das eine Extrem hat damit das andere abgelöst.

Nach unserer Ansicht hat man auf diese Weise eine unhaltbare Position mit einer anderen vertauscht. Gewiß ist das Denken, das lediglich seinen eigenen Gesetzen, denen der formalen Logik, folgt, nicht ohne weiteres als ein Setzen und Bestimmen von Realitäten, als ein objektiv gültiges Denken anzuerkennen. Aber sicherlich ist auch die unmittelbare Erfahrung in ihrer ungereinigten, ungeprüften Tatsächlichkeit nicht die Wirklichkeit, bei der wir ein für allemal stehen zu bleiben haben. Mag auch die endgültige Einsicht in die Existenz und Beschaffenheit von Realitäten noch in weitem Felde liegen, eine Annäherung an dies Ziel werden die Realwissenschaften doch wohl in ihr Programm und ihre Aufgabe aufnehmen dürfen. Inwieweit aber und mit welchem Rechte Gedankendinge als Realitäten sollen gelten können, das zu untersuchen wird die Hauptaufgabe einer Erkenntnistheorie zu bilden haben, die einer naiven Metaphysik ebenso wie der radikalen antimetaphysischen Tendenz entgegentreten muß. Eine Erneuerung und Wiederaufrichtung des Rationalismus ist damit freilich verbunden, insofern dem Denken überhaupt Fähigkeit und Berechtigung zugestanden wird, Realitäten zu setzen und zu bestimmen.

Den Rationalismus glaubt man heute trotz wiederholter Rückfälle im Prinzip durch Kant und den Positivismus widerlegt. Begriffe ohne Anschauung, lehrte der Königsberger Weise, sind leer. Aber mit seinem dehnbaren Begriff der möglichen Erfahrung, deren Umfang über den der wirklichen weit hinausreicht, hatte er seiner Erkenntnistheorie die Annahme denkbarer Realitäten, denen in der Anschauung keine gegebene Tatsache entspricht, gesichert. Von Lebewesen auf einem anderen Himmelskörper haben wir offenbar keine wirkliche Erfahrung, aber wir könnten, wenn gewisse Bedingungen der Beobachtung erfüllt wären, von ihnen so gut wie von den uns umgebenden eine Kenntnis erlangen. Sie gehören also zur möglichen Erfahrung, und es ist leicht einzusehen, daß es mit Hilfe dieses Begriffes gelingen muß, eine Art von Rationalismus zuzulassen. Der eigentliche Gegner ist daher nicht Kant, für dessen Hinneigung zu rationalistischen Ansichten auch sonst Belege beigebracht werden können, als vielmehr der Positivismus im Sinne Machs, der in der Wirklichkeit der unmittelbaren Erfahrung alle Gegenständlichkeit einer realwissenschaftlichen Erkenntnis beschlossen sieht. Eine gründliche Auseinandersetzung mit dieser Richtung, die wir den Wirklichkeitsstandpunkt nennen können, ist daher für den neuen Rationalismus unumgänglich.

Bei diesem Kampf gegen den Wirklichkeitsstandpunkt kann sich die Begründung des Neorationalismus namentlich auf zwei Tatsachen stützen. Diese sind die Setzung und Bestimmung eines fremden Seelenlebens und einer geschichtlichen Realität. Das fremde Seelenleben ebenso wie die geschichtlichen Personen oder Ereignisse sind übersinnliche Werte, ein schlechthin Unerfahrbares. Wenn der Begriff der möglichen Erfahrung überhaupt eine feste Bedeutung hat und haben soll, so muß er hieran seine Grenze finden. Nun verlieren Psychologie und jegliche Art von Geschichtswissenschaft völlig ihren Sinn, wenn man diese Tatsachen im Geiste des Wirklichkeitsstandpunktes interpretieren wollte. Sie führen demnach notwendig über ihn hinaus und verlangen eine positivere Würdigung des Denkens und seiner Leistungen. Ein fremdes Seelenleben ist denkbar, konstruierbar, kann aber niemals Inhalt meiner Erfahrung werden. Eine geschichtliche Realität ist ebenfalls aus Berichten und sonstigen Zeugnissen erschließbar, also im Denken und durch das Denken feststellbar, aber, so gewiß als es keine rückläufige Zeit gibt, nie

und nimmer ein Gegenstand der Wahrnehmung, der unmittelbaren Erfahrung. Eine Erkenntnistheorie, welche die Voraussetzungen der Einzelwissenschaften verstehen, nicht meistern und modeln will, wird sich an diese Tatsachen zu halten haben.

Der neue Rationalismus macht damit zugleich die Bahn frei für die Metaphysik als Wissenschaft, für eine induktive Vollendung realwissenschaftlicher Erkenntnis. Um sich von einer irregeleiteten Metaphysik zu befreien, erscholl Anfang der sechziger Jahre des 19. Jahrhunderts der Ruf: Zurück zu Kant! Aber auf Kant war Fichte gefolgt, und auf diesen Schelling und Hegel. So, meinte man denn, müsse auch an den Neukantianismus ein Neufichteanismus sich anschließen, und gegenwärtig werden bereits Stimmen laut, die einen Neuschellingianismus und Neuhegelianismus fordern und kommen sehen. Man kann aber auch im Gegenteil der Ansicht sein, daß, wenn überhaupt von einem Rückgang auf ältere Tendenzen geredet werden soll, wir vielmehr an die vorkantischen Philosophen, an die Traditionen der großen Metaphysiker des 17. Jahrhunderts, eines Descartes, Spinoza, Leibniz anzuknüpfen haben. Durch das kritische Fegefeuer geläutert und auf die Grundlage der modernen Einzelwissenschaften gestützt, dürften wir wieder eintreten in ein goldenes Zeitalter der Ideen. Aber freilich, die Naivität jener Spekulationen ist für immer dahin. Wir müssen uns das Recht zu ihnen erst wieder erobern. Die ganze Entwickelung von Berkeley-Hume-Kant bis auf den modernen Positivismus muß überwunden werden, damit die Metaphysik in und über den Realwissenschaften ihre Auferstehung feiern kann.

Wir wollen also die scharfe und eingehende Kritik der alten Metaphysik nicht etwa überschlagen und beiseite schieben, sondern in der doppelsinnigen Fassung Hegels „aufheben". Ihre berechtigten Momente, ihre relative Wahrheit sollen in den neuen Standpunkt mit eingehen und damit zugleich die absolute Bedeutung der Kritik bestritten werden. In vollem Bewußtsein unendlicher Ziele der Wissenschaft und zeitlicher Grenzen unseres Daseins, in besonnener Anwendung eines erreichbaren Aufgaben gewidmeten Denkens sei abermals die Fahrt in jenen Ozean hinaus unternommen, vor der uns Kant so eindringlich gewarnt hat, weil Nebelbänke und Eisberge auf ihm neue Länder vorlügen sollen. Das Tor der Metaphysik

öffnet sich nicht demjenigen, der seine Besatzung auf Schleichwegen, wie Intuition, intellektueller Anschauung und sonstiger Mystik, zu überrumpeln versucht, sondern nur dem, der in offenem, ehrlichem Kampfe den Zugang zu ihr erobert und sichert. Spinoza hat einst gesagt, ein Affekt könne nur durch einen Affekt überwunden werden. So können auch wir sagen: eine Philosophie wird nur einer Philosophie weichen.

In dem „pathologischen Zwischenzustande" einer philosophischen Anarchie, die z. B. noch vorzuherrschen scheint, weckt und stärkt unsere Hoffnung und Tatkraft der Blick in eine mögliche fruchtbare Einheit philosophischer Bestrebungen und Leistungen. Ein neues Reich erhebt sich bereits langsam, aber sicher aus dem zurückweichenden Meere der Zukunft. Seine Vorbereitung haben wir auf diesen Blättern zu schildern versucht. Auf der Schwelle dieser Philosophie der Zukunft aber steht das Problem der Realität.

Druck von B. G. Teubner in Dresden.

Verlag von B. G. Teubner in Leipzig.

A. RIEHL:

Zur Einführung in die Philosophie der Gegenwart.

Acht Vorträge.

2. Auflage. [IV u. 274 S.] 8. 1904. geh. *M.* 3.—, geb. *M.* 3.60.

Von den üblichen Einleitungen in die Philosophie unterscheidet sich Riehls Buch nicht bloß durch die Form der freien Rede, sondern auch durch seine ganze methodische Auffassung und Anlage, die wir nur als eine höchst glückliche bezeichnen können. Nichts von eigenem System, nichts von langatmigen logischen, psychologischen oder gelehrten historischen Entwicklungen, sondern eine lebendig anregende und doch nicht oberflächliche, vielmehr in das Zentrum der Philosophie führende Betrachtungsweise. ... Wir möchten somit das philosophische Interesse mit Nachdruck auf Riehls Schrift hinweisen. Wir wüßten außer F. A. Langes Geschichte des Materialismus — vor dem es die Kürze voraus hat — kaum ein anderes Buch, das so geeignet ist, philosophieren zu lehren.

(Monatsschrift für höhere Schulen 1904.)

PAUL HENSEL:

Hauptprobleme der Ethik.

Sieben Vorträge.

[IV u. 106 S.] gr. 8. 1903. geh. *M.* 1.60, geb. *M.* 2.20.

Der Verfasser entwickelt im Gegensatz zu den gegenwärtig herrschenden Richtungen des Utilitarismus und Evolutionismus die Grundgedanken einer Gesinnungsethik. Nicht der Erfolg kann für den Wert unserer Handlungen maßgebend sein, sondern die Gesinnung, durch die sie veranlaßt wird. Die Gesinnungsethik allein bietet in dem pflichtmäßigen Handeln einen sicheren Maßstab der Beurteilung. Er betont dabei nachdrücklich, daß die landläufige Unterscheidung zwischen Egoismus und Altruismus von keiner Bedeutung für die sittliche Beurteilung ist, da beides ebenso pflichtgemäß wie nicht pflichtgemäß sein kann. Das ethische Handeln wird also als die eigenste Angelegenheit der Persönlichkeit dargestellt, aber der modernen Lehre vom unbeschränkten Recht des Individuums gegenüber wird mit aller Schärfe darauf hingewiesen, daß die Gesellschaft in Recht und Sitte Zwangsnormen zur Verfügung hat, die sie den Verletzern dieser Satzungen gegenüber aufrecht zu erhalten berechtigt und verpflichtet ist.

„Ein ausgezeichnetes Buch, das für das gebildete Haus, für öffentliche Büchereien, wie auch für solche der Oberklassen höherer Lehranstalten nicht warm genug empfohlen werden kann. Die ganze Frage der Ethik ist auf der Grundlage der neuesten Forschung von einem selbst tiefdenkenden Gelehrten erschöpfend und dabei in einer so klaren und verständlichen Sprache behandelt, daß in der Tat jeder Gebildete den Ausführungen folgen kann ....."

(Zeitschr. f. lateinl. höh. Schulen. XV. Jahrg. 2. Heft.)

HANS CORNELIUS:

Einleitung in die Philosophie.

[XIV u. 357 S.] gr. 8. 1902. geh. *M.* 4.80, geb. *M.* 5.60.

Die Aufgabe, welche dieses Buch sich stellt, ist die Einführung des Lesers in das Verständnis der philosophischen Probleme und der wichtigsten Versuche, die zur Lösung dieser Probleme unternommen worden sind. Es hofft ihm zugleich den Weg zu weisen, auf welchem er zur Beruhigung über diese Probleme und zu einer in sich widerspruchslosen Welt- und Lebensanschauung zu gelangen vermag.

Der Verfasser sucht den Leser diesem Ziele nicht auf dem Wege historischer Betrachtungen, noch auch von den besonderen Voraussetzungen irgend eines philosophischen Systemes aus zuzuführen. Seine Absicht ist vielmehr, ihm in die Entstehung aller philosophischen Systeme einen Einblick zu verschaffen durch den Nachweis des Ursprungs der philosophischen Fragestellungen in der Entwicklung des menschlichen Denkens und durch die allgemeine Untersuchung der Bedingungen, von welchen die Antwort auf diese Fragestellungen abhängt.

PAUL BERGEMANN:

Ethik als Kulturphilosophie.

[VIII u. 640 S.] gr. 8. 1904. geh. *M.* 12.—, geb. *M.* 14.—

Die „Ethik als Kulturphilosophie" will den Beweis erbringen, daß die Aufgabe des Erziehers in der Tat keine andere sein kann als die, den Zögling zum Kulturarbeiter heranzubilden. Der erste Teil des Werkes gewährt demgemäß, nachdem in der Einleitung vom sittlichen Bewußtsein im allgemeinen, von den Aufgaben, Quellen und Methoden der Ethik gehandelt worden ist, einen Überblick über die „Entwicklung des sittlichen Bewußtseins in Geschichte und Tat der Menschheit", die Entwicklung der sittlichen Tatsachen und Anschauungen von der grauen Vorzeit bis zur Gegenwart. Der zweite Teil enthält alsdann eine Darlegung der „ethischen Prinzipienfragen", welche sich stützt auf Biologie, Anthropologie und Soziologie, und zieht fernerhin die „praktischen Konsequenzen" aus dem gesamten beigebrachten Material, stellt die für unser Handeln sich ergebenden Maximen, die sittlichen Normen oder Forderungen fest, im allgemeinen wie im besonderen, im Hinblick auf das private und das öffentliche Leben.

PAUL BERGEMANN:

Lehrbuch der pädagogischen Psychologie.

[VIII u. 483 S.] gr. 8. 1901. geh. *M.* 9.—, geb. *M.* 11.—

„.... Überall ist aber an die praktische Pädagogik angeknüpft, und am Schlusse jedes Kapitels werden hieraus resultierende pädagogische Maßnahmen besprochen, woraus sich der Titel „Pädagogische Psychologie" mit Recht ableiten läßt. Wir empfehlen das Werk zum Studium und eventuell auch zur Anschaffung für die Bezirksbibliotheken."

(Bayerische Lehrerzeitung No. 31. 36. Jahrgang.)

„Beide Werke wollen die Lehren der neueren Psychologie darbieten. Dies gelingt in vollem Maße jedoch nur Bergemann. .... Bergemanns Buch aber sei allen denen dringend empfohlen, die tiefer als es Heilmanns Buch ermöglicht, in die Psychologie eindringen wollen."

(Sächsische Schulzeitung No. 42. 1902.)

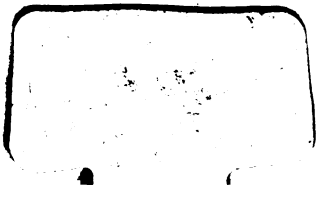
GUIDO VILLA:

Einleitung in die Psychologie der Gegenwart.

Nach einer Neubearbeitung der ursprünglichen Ausgabe a. d. Italienischen übersetzt von Chr. D. Pflaum.

[XII u. 484 S.] gr. 8. 1902. geh. *M.* 10.—, geb. *M.* 12.—

„Das Buch wird im ganzen seiner Aufgabe, eine historisch kritische Einleitung in die Psychologie der Gegenwart zu geben, gerecht.

In der Behandlung der Streitfragen versteht es der Verfasser, die verschiedenen Richtungen in sachlicher Beurteilung zu würdigen. In einem Buche, das in die Gegenwart einführt, muß es besonders schwer halten, immer objektiv zu bleiben. Der leidenschaftslose, sachliche Standpunkt, den Villa einnimmt, ist erfreulich. Der Stil und die Übersetzung des Buches sind derart, daß sich das Werk leicht und angenehm liest."

(Literar. Zentralblatt f. Deutschland. 53. Jahrg. Nr. 17.)